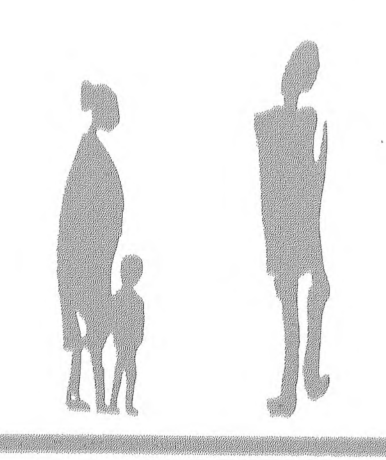
موريس أبو ناضر

أفكار جديدة لعالم جديد

فصول في سلطة المعرفة







أفكار جديدة
لعالم جديد

* أفكار جديدة لعالم جديد

فصول في سلطة المعرفة

* تأليف: د. موريس أبو ناضر

* الطبعة الأولى، 1995.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:

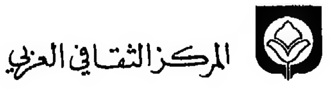
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

موريس أبو ناضر

أفكار جديدة لعالم جديد

فصول في سلطة المعرفة





مقدمة

في كل معرفة ممكنة

عندما كتبت هذه الفصول حول السلطة والمعرفة أو بالأحرى حول دلالة القوة ونفاذها كانت تشدّني، وما زالت، رغبة البحث عن الأفكار التي يمكن أن تترك أثرها على الشأن الثقافي العام. ذلك أن الأفكار مهما استقلّت في حدودها وموضوعاتها ومجالاتها، تظلّ وجهاً من وجوه الايديولوجيا بالمعنى الأعمّ والأغلب. أي نظرة جماعة معينة لذاتها وللعالم الذي تعيش فيه. نظرة تتمظهر في عقل يحدّد المفاهيم، ومنها مفهوم الأنا والآخر، العدالة والاستبداد، الحرية والعبودية، التحرّر والاستلاب، الصالح العام والصالح الخاص، الأكثرية والأقلية، الدكتاتورية والديمقراطية.

والعقل الذي بدأ غائيّاً كما هو معروف، وتدّرج تواصلياً وانتهى سلطوياً يغدو عند كاتب هذه السطور عقلاً لا يقف عند حدود الظواهر السياسية أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو الفكريّة، أو الأدبية، وإنما يقوم بالربط بين هذه الظواهر بغية فهمها، وإدراك العلاقة بين

تكوّنها وعملها، واطرادها أنساقاً، يمكن للمرء أن يفكّها كي يفهمها، ويمكن للمرء أن يعاينها ليعلّلها، ويمكن للمرء أن يحلّلها ليفقه توجهها النظري والعملي.

في كتاباتي السابقة كما في كتاباتي الراهنة أبحث دائماً عن الأفكار والتصوّرات التي فصّلت الناس في أعراق وأديان وقوميات، وأقعدتهم في فئات وجماعات وطبقات، ووزّعتهم على قرى ومدن في الشمال والجنوب، في السهول والجبال، في الصحاري والأراضي المروية. أفكار وتصوّرات تشكّل معرفتنا بأنفسنا وبالآخرين وتترسّخ في الذهن أحكاماً وأقوالاً وسلوكاً، وتسود في إطار نظام سياسي واقتصادي محدّد زمانيّاً ومكانيّاً. إلا أن تشكلها الذي نأخذ به يظلّ مرتبطاً بتحرّك القاعدة الاجتماعية كما يقول غورفيتش، والقاعدة الاقتصادية كما يقول ماركس، والقاعدة التاريخية كما يقول مانهايم، والقاعدة السياسيّة كما يقول الجميع.

تتمحور الأفكار والتصوّرات التي تشغلني في هذه الفصول حول تساؤلات ثلاثة. التساؤل الفلسفي الذي يدور حول علاقة المعرفة بالواقع، أو بالأحرى حول علاقة المعرفة بالوجود. والتساؤل الاجتماعي الذي يتعلّق بملاحظة الواقع، أو بالأحرى ملاحظة الحياة الاجتماعية في أبسط تعابيرها وأكثرها تعقيداً. والتساؤل الأدبي الذي يتعلّق بعلاقة التخيّل بالواقع، أو بالأحرى حول أدبية الواقع وواقعية الأدب. ولا عجب في الاختلاف الظاهر بين هذه التساؤلات الثلاثة. ففيما يسعى التساؤل الفلسفي إلى التأمّل والتجريد العقلاني، ويسعى التساؤل الأدبي إلى التخيّل، يحاول التساؤل السوسيولوجي أن يجيب

عن بواطن الحياة وظواهرها العملية. هذا لا يعني بالطبع أن ثمّة قطيعة بين هذه المجالات المعرفيّة الثلاثة كما أمارسها، وإنما هناك تكامل وتساوق في اتجاه المعرفة الإنسانية الشاملة، معرفة النظري والقبلي كما هو الحال مع الفلسفة ومعرفة التخييلي والتعبيري كما هو الحال مع الأدب، ومعرفة الوضعي والعملي، كما هو الحال مع السوسيولوجيا في بعديها السياسي والثقافي.

هذا التكامل والتساوق في النظرة إلى الأشياء حملا صاحب هذه الفصول إلى التنقّل بين شتى مجالات المعرفة الأساسي منها والفرعي تحدوه الرغبة في الكشف عن أفكار هذه المجالات وتصوّراتها التي دغدغتنا ونحن صغار وما زالت تهزّنا ونحن كبار، تحريراً واستعباداً قبولاً أو رفضاً. كما حملته على لملمتها وإعادة توزيعها في ثلاث إرادات تمّ التعبير عنها بشكل مختلف، وفي مراحل تاريخية متباعدة في الشرق كما في الغرب. هذه الإرادات هي: إرادة المعرفة، وإرادة التغيير، وإرادة الهيمنة. تتمثل إرادة المعرفة في الشرق العربي كما في الغرب الأوروبي والأميركي بالدعوة إلى اقتحام كل الميادين، وكل تمظهرات الحياة وتعابيرها لمعرفتها على حقيقتها بما في ذلك ميدان المحرّمات. وتبعاً لذلك اقتحمت هذه الإرادة مؤسسات المجتمع الدينية والعقلية من جامع وكنيسة، وسوق ومدارس، ومن كلام فقهي وآخر لاهوتي إلى نظام الحكم بكل أشكاله العسكرية والمَلَكية والجمهورية.

وتتمثّل إرادة التغيير في خروج الناس إلى الحياة والدنيا، من أجل تحسينهما، عبر تطور الصناعة والتجارة، وولادة الفنون، وتقدّم التقنية

والتكنولوجيا، وتعميم التعليم والثقافة الأمر الذي أدّى إلى التغيير في المعطيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وإلى التغيير في الوضعيات الاجتماعية بالخروج من حالة الفقر إلى حالة اليسر.

وتتمثّل إرادة الهيمنة في سعي الدول الكبرى في الشرق كما في الغرب إلى السيطرة على الدول الصغرى بأراضيها وشعوبها، وأنظمة حكمها، واقتصادها وأمنها السياسي والصحي والمعيشي. ففي «القرية الكونية» التي نعيش فيها جميعاً يضبط «الكبار» رغبات «الصغار» الفردية ويخضعونها لمتطلبات الربح والسوق. ويعرّون هوياتهم الفردية والجماعية ببنوك معلوماتهم وآلاتهم التكنولوجية.

لقد انبنت هذه الإرادات الثلاث الّتي اختصرها في إرادة القوة في القديم، في الشرق كما في الغرب، على أنموذج الدين المثالي ورسالته الكونية في التحرّر والخلاص. وانبنت في العصور الحديثة على فكرة التاريخ التقدّمي القائلة بأن الإنسانية تتحسن على مرّ السنين، أي أنها تسير دائماً نحو التقدّم والتطوّر بفعل التصنيع والتثقيف والتحضير والتعليم. كما انبنت لاحقاً على فكرة التنمية التي تعني تحديث العيش وإقحام التقنية في كل مكان وفي كلّ المجالات.

لقد حشرت فكرة التقدّم ووليدتها فكرة التنمية الشعوب ذات الحضارات المختلفة في بوتقة الهيمنة الغربية فكانت الاستقلالات السياسية منذ الأربعينيات استتباعاً لنضالات عنيفة في وجه هذه الهيمنة، وتحشر منذ الستينات فكرة التنمية شعوب العالم الثالث في دوّامة الإنماء الجهنميّة باسم إيديولوجية التحديث، والقضاء على الفقر والتخلف. أما إيديولوجيا النظام العالمي الجديد في التسعينات فإنها

تَغْسل بزمنها الأميركي، وبآلتها التكنولوجية كل الانتماءات الحصرية المرتبطة بالأسرة والقبيلة والطبقة والشريحة، والجماعة والأمة، باتجاه نظام الاستقطاب الأحادي، الباحث عن محيط تابع يستعمره بالجيوش تارة، وينهبه اقتصادياً، ويدمّر ثقافاته الخاصة تحت شعار التحديث القسري. وتارة أخرى يدخل معه في علاقات ثقافية مشوبة بالفكر الديمقراطي والليبرالي، وتارة ثالثة يلجأ إلى اقصاء المحيط التابع يأساً من قدرته على اللحاق به أخلاقياً وسياسياً واجتماعياً.

إن النظام العالمي الجديد، نظام الاستقطاب الأحادي سيردّ على من يسعى إلى مواجهته مرتين: في الأولى لأنه طرد استعماره من أراضيه وفي الثانية لأنه عجز عن تطبيق نماذجه الخاصة بالتقدم والتنمية، ثم يتحضّر للردّ في مرة ثالثة محمّلاً إياه صعود الشعبويّات الدينية والأتنيّة، والقومية. هذه الفَضَلات التاريخية التي تُهدّد رفاهيته وتسلّطه. إنها حقبة نظام الاستقطاب الاحادي بقوّته وآلته وقانونه إنها نهاية التاريخ. نهاية تاريخ العالم الثالث بأفكاره وتصوّراته وصراعاته، بأنظمته ودوله ورجاله.

في ضوء ذلك، تنقل هذه الفصول ما تنقله عن تجليّات هذه الإرادات الدفينة والظاهرة، المحلية والدولية، في مجالات شتى تتقاطع في الطريقة التي تمارس بها بشكل مشخّص في تفصيلها وخصوصيتها وتكتيكها. وهو ما ندعوه نقد الأفكار المقارنة. أي نقد يدرك تشكّل المعارف والخطابات ومجالات الأشياء من دون أن يحتاج إلى العودة إلى ذات ما، سواء تعالت هذه الذات على حقل الأحداث أو طاردت باستمرار هوّيتها المموّهة طوال تاريخ الكتابة.

يقول العالم الألسني دوسوسير إن «وجهة النظر هي التي تولّد الموضوع»، ويضيف ماكس فيبر أن تأسيس موضوع الدراسة يولد من تشكيل علاقات تصوّرية جديدة. وهذا ما نسعى إليه فعلاً. فنحن باخضاعنا الرؤية الثقافية للحقائق السوسيوتاريخية نبيّن كيف أن المعرفة أية معرفة مشروطة بتاريخية علوم الإنسان والمجتمع في الغرب كما في الشرق، وما تستولده هذه التاريخية من تصادم مع السلطات الدينية والسياسية والاقتصادية. هذه الحيثية في القول الثقافي تمهّد لقول آخر مفاده أن معرفة البنية والطبقة والدولة والأمة، وما يتفرّع عنها من مؤسسات ثقافية، لا يمكن سلخها عن سياقها الجغرافي والتاريخي، ولا عزلها عن روابط الهيمنة والصراعات. فالمجتمعات البشرية تتعلّم أن تعرف ذاتها، عندما تعترف أنها من نتاج عملها، ونتاج روابطها الاجتماعية والثقافية. وعندما تعرف أن ما يبدو للوهلة الأولى مجموعة من المعطيات الاجتماعية والدينية والثقافية، ما هو إلا حصيلة للعمل الاجتماعي، وللقرارات والاتفاقات، ونتيجة للهيمنة والصراعات.

قد يكون الكثير من الأفكار التي نتناولها في هذه الفصول، في زمانيّتها التاريخية، وتعقيداتها الاجتماعية والمعرفيّة هي التي تُنبّهنا إلى حقيقة الأفكار العربية التي نتمثلها في قراءاتنا وكتاباتنا وأفعالنا بعيداً عن أصلها وفصلها. فما يتحرّك أمامنا في الواقع الغربي استعراضاً وتحليلاً، نقداً وتوليفاً، يتحرّك أمامنا في الواقع العربي إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه نسق من المعاني المتثاقفة، ونسق من المواقع المتنافسة الحاملة دلالاتها. وهو لذلك مكان تكوين تصوّرات مشوّهة عن

العلاقات الاجتماعية والدينية والسياسية. إلا أنه في الآن نفسه مكان إبداع، وخلق أجواء، ونشر أفكار، وتوجيه نداءات، لازمة بمجملها لإنشاء مشروعية ثقافية محليّة وإقليمية. مشروعيّة تستجيب لاهتمام مستمرّ عندي يكمن في إزالة الأوهام والأفكار الموروثة التي تروّجها الايديولوجيات المستوحاة من النظريات الطبيعية الاجتماعية التي تنزع إلى تسخير الفرد لخدمة الجماعة الحاضرة أو المستقبلية، أي تلك الإيديولوجيات التي تبرّر واقع احتقار الأفراد، أو التي تتعاطى معهم وكأنهم دُمى متحرّكة. كما تستجيب هذه المشروعية لمبدأ أساسي هو وضع الأفراد قبل المؤسسات، وجعل الأولويّات الفردية معياراً لتقويم المؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية. وهكذا تُعلي هذه المشروعية من شأن تجارب الانقطاع، وتتعاطف مع الفعلة الاجتماعيين الذين لا يرون في الزمان، زمان التكرار وعدم الامتلاك، وإنما الزمان المتجدّد للامكانات والانقطاعات الممكنة.

عندما يخرج نقد الأفكار المقارنة عندنا من تاريخ الأمة، والحزب والطبقة التي تتوحّد في المكان والزمان. بكلام آخر عندما يخرج هذا النقد من الإنشغال التاريخي الميتافيزيقي بالدلالات والغائيات، وألوان المعقولية الدينية، إلى التاريخ الفعلي، يبرز الحدث في تفرّده كعلاقة قوى تنقلب، أو سلطة تنتزع، لا مجال فيها للعناية الإلهية، أو العلّة الغائيّة، وإنما للضرورة التي تهزّ الصدفة، وتنكشف حدود حركة من حركات التطوّر، ونقطة انعراج منحنى من المنحنيات الآخذة في التشكل إلى الأمام أو التراجع إلى الوراء. وهكذا تسقط هباءً حُجج إماطة اللثام عن هوية أولى، وتتوارى خلف مطاوي النسيان فكرة

الإيمان بوجود أشياء أخرى وراء الاشياء، وفكرة أن هناك أسراراً أساسية لا تاريخ لها.

ختاماً هذه الفصول حول السلطة والمعرفة تبدأ من فضاء المتسع ومجال المختلف في صُوَر الأمور وأشكالها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس التواضعي ممكناً، وتعمل على فضّ نسب الشيء عن صفته، والخبر عن رواته وأسانيده، والكلام عن خبرائه وأتباعه. وهي بذلك توكل التفكّر بالأشياء إلى عقل المفكّر وحريته في التساؤل والتفسير والتأوّل.

كما أن الطاعة تعمّ هكذا الحكمة أيضاً يمكن أن تعمّ هذا العالم الذي نعيش فيه فيغدو أكثر إلفة، وأشد تضامناً، وأوفر إنسانيّة وسلاماً.

الفصل الأول

في

السلطة



من قوننة القوّة إلى قوة القانون

عندما يباشر أولادنا أو أولاد أولادنا بعد قرن أو قرنين (إذا تمكن البشر من البقاء حتى ذلك الحين) بالقاء نظرة على قرننا، سيكتشفون عاملين أساسيين حددا مسار التاريخ الإنساني لهذا القرن: العامل الثقافي المتمثل بالايديولوجيات الكبيرة التي غيّرت بالفعل حياة الجنس البشري كله: من الماركسية اللينينية إلى النازية والفاشية، مروراً بالاشتراكية أو الدولة المساواتية، ووصولاً إلى دولة القانون، أو الدولة الحاضنة. ثم العامل التقني القائم على الاكتشافات في مجال العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والواضع نفسه في تصرّف الايديولوجيات الكليانية، لتمارس قمعها المشرعن باسم القوة، ولتحول الإرهاب إلى مؤسسة، والحكم إلى استبداد، والإنسان القيمة إلى إنسان وسيلة.

وعندما يباشر أولادنا بإلقاء نظرة طويلة الأمد على قرننا سيطلقون عليه ولا شك اسم «عصر الطغيان»، عصر طغيان الأفكار الكليانية المتمثلة بالماركسية اللينينية التي طبعت القرن العشرين إن لجهة ديمومتها لزمن طويل أو لجهة انتشارها في الفضاء الجغرافي، والتي

استطاعت بفعل الثورة الروسية أن تطوّر تأثيرها بقوة لا مثيل لها. فقد أوجدت أنظمة استبدادية تابعة لها أو رديفة في العديد من البلدان. وحيث لم تستطع الثورة أن تمسك بزمام الحكم عبر الانقلابات، استطاعت أن تشد إليها على الأقل بعض الأحزاب الشقيقة وأن تضم إلى محورها انتلجنسيا البلدان الحرة. وكانت ثورة لينين الأمل الأكبر الذي عرفه القرن العشرون في بداياته. إلا أن الأنظمة السياسية التي تمثلتها تحوّلت مع نهاية القرن إلى مسلسل قمع وأكاذيب اقتصادية، وكوارث بيئية عامة، وعصبيات قومية لا رادّ لها عن الانتحار.

والأفكار الكليانية المتمثلة بالماركسية اللينينية حققت تقريباً وفي كل المجالات عكس ما كانت تسعى إليه من غايات على مدى طويل (ربط وسائل الانتاج والتبادل بالدولة ربطاً كاملاً). أما الأفكار الكليانية المتمثلة بالقومية الاشتراكية (النازية) فحققت الافناء الذي ارتبط اسمه بها، لكنها لم تستطع أن تحقق المجتمع المستقبلي المثالي الذي كانت بطلته. والقومية الاشتراكية تقوم على فكرة سلبية يسيطر عليها وهم الانحطاط والموت. وهي في الوقت نفسه ايديولوجيا الكمال الذي يرتدي صبغة الحلم، صبغة اعادة تكوين الإنسان تكويناً طبيعياً جديداً، تكوين مجتمع لا شائبة فيه، كالماركسية اللينينية حتى لو كان تحديد هذا الكمال غيّر من توجهه. إن المجتمع المثالي قد يولد من السيطرة المرعبة لا من سيطرة طبقة معينة، أو من سيطرة عنصر ما. إن العنصر الصافي الذي يعمل من أجل الانعتاق والخلاص حلّ مكان الطبقة التي تعمل لتحقيق الخلاص، وانتظار الوصول إلى جنة أرضية إنما يمرّ من خلال

الإشارة إلى كبش محرقة يفترض به أن يشكل أصل كل بلاء. هذا هو بالتأكيد ذلك الشكل من الأفكار الذي يخلق وبطريق منطقي الرعب باعتباره وسيلة حكم وسيطرة.

كما كانت الحال مع لينين، لم ينتظر هتلر شهراً واحداً حتى يعلن قانوناً ينهي بموجبه معظم الحريات الفردية (حرية التجمّع والتعاون، وحرمة الرسائل وإباحة دخول المنازل). ولم ينتظر وصوله إلى السلطة ليؤكد على أولية العقيدة التي وضعت بمصاف السمات العالمية واعتبر تحققها بمثابة غائية عالمية: «على العقيدة أن تسيّر وأن تعيد تنظيم حياة الشعب»، «إن العقيدة ليست متسامحة، إذ لا يمكنها أن تكون «حزباً بين الأحزاب»، يجب أن تفرض كلياً، وأن يصار إلى الاعتراف الحصري والكلي بمفاهيمها التي يجب أن تحوّل كل الحياة السياسية. إذ لا يمكنها أن تتسامح مع «بقايا النظام القديم»، ولا أن تتركها تتواجد إلى جانبها». إن إعلان هيمنة العقيدة يعني تبرير النظرية الكليانية بما تعنيه من إمساك بالفكر وبالحياة بالذات.

إلى جانب الماركسية اللينينية، والقومية الاشتراكية، تمثّلت الأفكار الكليانية لقرننا بالفاشية الإيطالية، (موسوليني) والفاشية البرتغالية (سالازار) اللتين دعتا إلى إقامة نظام كلياني بنمط من الوثنية يبشر بالقيم الطبيعية، وبالدعوة إلى ولادة إنسان جديد يذكرنا بالإنسان المتفوق عند نيتشه، إنسان ينضوي في اتحادات حرفية لا مركزية، وينادي بسلطة الدولة ويدعو إلى قيم أخلاقية أكثر من الدعوة إلى المناداة بخلاص زمني للإنسانية. وهكذا يتحوّل الإنسان إلى بطل

وتتحوّل الروح من بعدها الديني إلى بعدها الأسطوري وتتواصل مع الأجداد الكبار أمثال قيصر ونابليون. وليتمكن الإنسان من ذلك لا بد من العودة إلى أسطورة التفوّق الغربي والسيطرة على العالم (فكرة عظمة الشعب وعظمة الثقافة).

إن فكرة التفوق التي لازمت الفكر الفاشي جعلت من الدول العقدية التي حكمها كل من موسوليني وسالازار المستودع الوحيد للمشروع المشترك للأخلاق السياسية والاجتماعية، فلا أحد يستطيع منازعتها في تفسير معنى الصالح العام، ولذلك فهي تعلن استقلاليتها من أجل مصلحة الكل، أي تعلن غياب التحديدات المؤسساتية، باسم الاستبداد المتنور الذي يتمتع به قائدها. وهذا ما عبر عنه موسوليني بلغة فجّة وبسيطة: «إن الأمير دائماً على حق». وهذا ما عبّر عنه سالازار بأشكال مختلفة، ولكن من دون أن يغيّر من معناه تغييراً يذكر: «من المبادىء التي اعتنقتها والتي أنا وفيٌّ لها: لا يمكن إطلاقاً أن تكون على حق في مواجهة رئيس الدولة، ذلك يعني أنه ليس للمسائل السياسية إلا حكم واحد أعلى، وعلى كل القوى إطاعة قراراته المتنورة».

تقوم الأفكار الكليانية التي استبدت بمصائر الناس طيلة قرننا على تصوّر مشروع اجتماعي، تسعى إلى تحقيقه عينياً، وفرضه على المجتمعات التي تديرها. إنها تنطلق بالفعل من الفرضية التي تقول إن القائد الذي يسهر على تنفيذ المشروع الايديولوجي هو الأقدر من أفراد المجتمع مجتمعين على معرفة معايير السعادة الفردية أو الجماعية، وهو الأعلم بالصالح الاجتماعي لأنه المستبدّ المتنوّر الذي يفرض العنف

لمواجهة الفوضى، والإرهاب لتجنب تفكك النظام الذي يقوم عليه مشروعُه الاجتماعي. والأفكار الكليانية التي سادت هذا القرن من الماركسية اللينينية إلى القومية الاشتراكية، وبدرجة أقل الفاشية، تمثّل رؤى إلى العالم مبنية بشكل جيد، وتقدم أجوبة نهائية على الأسئلة المتعددة التي تطرح عموماً على المجتمع السياسي وعلى الإنسان بشكل خاص. إنها إيديولوجيات، تُقونن القوة وتشرّعها باسم الطبقة حيناً، والعرق حيناً آخر، والقائد والحزب في جميع الأحيان. هذه الأفكار لم تشغل ساحة القرن الحالي لوحدها، بل كانت وُجدت إلى جانبها ولحسن الحظ أفكار تتحدث عن الرغبة في إقامة دولة القانون. وتُعتبر هذه الرغبة، رغبة ربط القوة بالقانون، في الوقت نفسه الذي نجد القانون في أكثر من مكان ينحني أمام القوة ويعلن تبعيته لها، تُعتبر ثمرة تطوّر تاريخي طويل، كما تعبّر عن روحية قائمة على التوافق الإرادي من قبل كل فرد، ومن قبل الجماعات التي تكوّن الدولة.

تمثل دولة القانون التنظيم السياسي الوحيد الذي لا تحاول الدولة من خلاله أن تعطي لنفسها مبدئياً أية مهمة خارجة عنها أو مغايرة لها أو أعلى منها. وبذلك تقوم مهمتها الوحيدة على الضمانة. وفكرة الضمانة من الأفكار البسيطة المرتبطة بالعقد خصوصاً ما يعرف بعقد «لوك». وهي تستند إلى فكرة الفرد المستقل القائم بذاته الذي انوجد قبل وجود المجتمع السياسي. والسلطة السياسية إنما تعلن ليتم عبرها انجاز هذه المهمة المحددة المحصورة بالحماية. لكن هذه السلطة تصبح غير شرعية إذا ما تعدّت هذه المهمة الموكلة إليها، لأن القيمة العليا لا مجال للبحث عنها في الدولة باعتبارها سلطة مقدسة أو رمزاً

لروح الشعب، ولا في مشروع المجتمع المستقبلي الذي يمكن اعتباره أفضل وأكمل. إن القيمة العليا إنما تكمن في الإنسان الذي يصبح مقياس كل شيء لا في الإنسان الحلم بل في الإنسان الحقيقي، إنسان أيامنا هذه مع ما له من حاجات ومشاريع، ومن حياة اجتماعية خاصة به. وكل مشروع يحمل إلى المجتمع من خارج إنما هو مشروع ينفي الحريات الفردية. يقول جاك ماريتان في هذا السياق: «إن وظيفة الدولة إنما تقوم حصراً على تأمين اللوازم المادية لحفنة من أفراد ينشغل كل منهم في البحث عن مصلحته بهدف إغنائها». وهكذا أعطت دولة القانون نفسها مفهوم السياسة الإنسانية بحقّ، أو الداعية لمذهب إنساني، أي أنها الوحيدة التي اعتبرت الإنسان غاية. بالطبع يمكن أن ترفض هذه السمة انطلاقاً من رؤى أخرى مختلفة إلى الإنسان المستقبلي، كما في الماركسية، أو الإنسان الآري كما في القومية الاشتراكية، أو الإنسان الخاضع لمشيئة الله كما في المسيحية والإسلام. إلا أن ما لا يمكن رفضه هنا وهناك أن لا يعتبر الإنسان قيمة مطلقة تتقدّم على العائلة والطبقة والدولة والأمة.

علّم القرن العشرون الناس بالتجربة أن «التفضيل» هو خاصية الاستبداد وان المجتمع المغلق لا يفرز إلا الضغط والإرهاب. من هنا كانت الديموقراطية الليبرالية إحدى سمات دولة القانون. وكان المجتمع المتعدد الأساس الذي تقوم عليه هذه الدولة. أساس يدعو إلى تحمّل الفوارق باعتبارها، في الوقت نفسه، وقائع أو خيراً بذاته. ولا يتعلق الأمر هنا بتعدد الأفعال فحسب بل بتعدد الآراء والقناعات، وبالبحث عن حقائق تكون وقتية على الدوام.

تعتبر الأرض التي يتحرّك عليها المجتمع التعددي أرضاً رملية متحركة. ويؤدي القبول بالتنوّع والتعدد إلى تشريع الصراع كما لو كان نمطاً مميزاً في الحياة الاجتماعية بدل اعتباره تبعاً لنظريات المجتمع المغلق سيئة يتوجب الابتعاد عنها أو طرحها جانباً. أما النتيجة فتتجلى في نوع من «مأسسة» الصراعات التي ستؤول إلى التحقق في المنظمات الشرعية. إن المجتمع التعددي هو الأول بل الوحيد الذي يوسم التناقضات بسمة لا تمتاز بالمشروعية وحسب بل بالشرعية.

يعود الفرق بين الكمال وبين السعي والقابلية إلى الكمال، إلى الهوّة القائمة بين المجتمع المتعدد ونظامه الديموقراطي الليبرالي، وبين المجتمع المغلق ونظامه الكلياني الاستبدادي. لذلك يبدو التاريخ مغامرة مأسوية بين حدّين ملتهبين. لكن الأمل يظل ماثلاً في دفع أكبر عدد ممكن من الناس ومن المجتمعات إلى إحلال القانون مكان القوة.

يمثل القرن العشرون، كما نحاول استجلاء أبعاده، انتهاء الآمال السحيقة التي ولدت مع الفكر الغربي وانتشرت في الغرب والشرق على السواء. آمالٌ برزت بشكل أفكار ولبست أحياناً شكل الدبابة وأحياناً أخرى شكل السيف والخنجر. آمال لا تقود حتماً المجتمعات نحو «نهاية التاريخ»، ولا هي تتوقع مسبقاً جمود الايديولوجيات بحجة حصولها على الكمال الحلم، وإنما تؤدي مجدداً لاحتمالات التقدّم والتأخر، الاستبداد والتحرر، تقود إلى إنفتاح التاريخ على الممكن والمحتمل.



بيـن القباقيب الصاعدة والأحذية الهابطة

منذ سقوط جدار برلين في 9 تشرين الثاني (نوفمبر) 1989 انتابت أوروبا فرحة تحرير: تحرير أوروبا الشرقية من اضطهاد السوفيات. وغمر أوروبا كلها شعور انفراج: انفراج الحرب الباردة بين الشرق والغرب، ذلك أن العيد الذي أقيم على بوابة براندنبورغ كان تعبيراً عن نهاية تقاسم العالم في يالطا، نهاية الدولة الستالينية أمام المزيج الغربي من أوروبيين وأميركيين، مزيج من روح تحررية وديموقراطية اجتماعية.

ومنذ أن انتهت حرب الخليج الثانية في 28 شباط (فبراير) 1991 أدرك أولئك النساء والرجال السذج الذين آمنوا بإمكان وجود حرب في سبيل الحق أن إيمانهم مخدوع، إذ انتهى إلى حرب تفوق ساحق للشمال على بلد في الجنوب، وانتهى إلى حقيقة هي أن الكبار لا يحبون الشعوب إلا حين تصبح مرمية على الأرض، ولا سيما إذا كان التفرج على شقائها ممتعاً.

بين هذين التاريخين، نرى محور العالم يميل، لقد انتهى القرن

العشرون، وأخذ القرن الواحد والعشرون يتهيأ للدخول إلى ساحة التاريخ.

ساحة التاريخ التي كان يحتلها الاتحاد السوفياتي وأميركا اهتزت تحت أقدام الأول الذي دخل عصر الاضطراب والتفتت والتنازع على ثروات الأرض والناس. وثبتت تحت أقدام الثانية وتوسعت بكل الاتجاهات. أما العالم الثالث فدخل نفق الركود والفوضى! الركود الاقتصادي والفوضى الاجتماعية وما ينتج عنهما من نزعات عنصرية، وخوف من الآخر، وتشويه للبيئة. بموازاة ذلك شرعت العلوم والتكنولوجيا اكتشافاتها على ساحة التاريخ نفسها، مادة الانسانية، بمفاتيح ضرورية للتغلب على مشاكلها المادية. ولكن رجال السلطة والمال في الغرب نراهم مترددين في الإفادة من التطورات العلمية والتكنولوجية لمواجهة المشاكل التي ترافق نهاية هذا القرن، وبداية القرن الجديد. فهم لا يحتاطون كفاية لتلوث الماء والهواء وتبدلات الطقس وقطع الغابات وهدر المئات من الجينات الحية في الطبيعة. وهم لا يهتمون كفاية بالاختناق الذي تصاب به المدن من جراء ازدياد السكان وزيادة نسبة التلوث والبطالة والعنف. وهم لا يأبهون كثيراً بعد هذا وذاك لانهيار القيم الثقافية والمرجعيات الأخلاقية ذات العلاقة بالتضامن والأخوة الإنسانية.

إذا كان رجال السلطة والمال في الغرب يترددون في مواجهة التحديات التكنولوجية والبيئية والثقافية والاقتصادية التي تجابه الإنسانية، فإن رجال الفكر من كتاب وفنانين وصحافيين هم بدورهم يعانون حالة التردد نفسها التي يعانيها هؤلاء لأنهم لا يرون بوضوح

معالم المستقبل. يكتب الكاتب المكسيكي كارلوس فونتيس معبراً عن هذه الحالة قائلاً: «من الملفت للانتباه أننا كنا نحتفل منذ ثلاث سنوات بنهاية مذهلة للقرن. وكنا نتحدث عن نهاية التاريخ، وحل المشكلات، وانتصار الديموقراطية والرأسمالية. ولكن بعد ثلاث سنوات نرى أنفسنا غاطسين في حيرة ما بعدها حيرة. فكل شيء بحاجة إلى إعادة صياغة، كل شيء بحاجة إلى إعادة تفكير».

في السياق نفسه، سياق التردد والحيرة إزاء المستقبل غير الواضح، يدلي الكاتب الفرنسي جورج ستينر بشهادته في جريدة الـ «لوموند» (8 أيلول/ سبتمبر 1992) قائلاً: «إن الطلاب الذين كنت أعلمهم في الماضي كان عندهم نوافذ على الأمل: كان ماو، أو الليندي، أو دوبتشيك أو الصهيونية. كان هناك دائماً مكان ما يناضل فيه كي يتغير العالم. أما الآن فكل شيء انتهى».

من الصعب أن تجر الأفراد من انطوائهم في أوروبا، على ما يقول فليكس غاتري الفيلسوف وعالم النفس الفرنسي، ليفكروا في حاضرهم، وفي مستقبل العالم.

فمحفزات العمل الجماعي (الايديولوجيات الكليانية) التي كان يقف وراءها رجال فكر وتبشير، تهاوت أمام الفردية والوحدانية أو القلق والعصاب النفسي.

إلا أن هذا الوضع كما يضيف الفيلسوف الفرنسي، لن يدوم طويلاً. فعلى رغم عمل وسائل الاعلام الجماهيرية (خصوصاً التلفزيون الذي يجعل المشاهد حبيس خبر أو حدث أو صورة، يجعله لا مبالياً أمام ما يجري) فإن زواج الشاشة السمعية البصرية، بشاشة الحركات

اللاسلكية، والشاشة الالكترونية لا بد أن يؤدي إلى تغيير في الحساسية والذكاء الجماعيين. والصيغة التي تقول إن وسائل الأعلام تساوي الاستسلام ستفشل في وقت أقرب مما يُظن. أمر آخر لا بد أن يؤثر في رؤية المستقبل ويُحدث تغييراً في حساسية جماعاته وذكائها، والمراد هنا الجماعات الغربية واتباعها في العالم الثالث، وفي نظرتها إلى نفسها وإلى الآخرين. فتكوين الأسواق الاقتصادية الكبرى، والتجمعات السياسية المتناسقة على ما تسير عليه أوروبا سيوجد تناقضاً بينها وبين كل من اليابان والولايات المتحدة الأميركية، وبين أولئك مجتمعين ودول العالم الثالث أي دول الجنوب التي ستزداد فقراً، فيما تزداد دول الشمال غنى.

من العبث أن يدعو البنك الدولي إلى اتباع نموذج واحد من الازدهار والنمو يكون بوحي من النموذج الغربي وقابلاً للتطبيق في دول العالم الثالث من افريقيا إلى آسيا، فأميركا اللاتينية، على ما يقول الفيلسوف الفرنسي غاتري. ذلك أن هذا العالم عليه أن يخلق نموذجه الخاص به، نموذجاً يكون قادراً على إنماء أوضاعه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. يكتب غاتري في هذا السياق: «ليس على السوق الدولية أن تدير انتاج كل مجموعة انسانية باسم مفهوم النمو الرأسمالي. ذلك أن النمو الرأسمالي يظل كمياً، فيما التطور المركب يجب أن يكون نوعياً». من هنا فكل دعوة للوصول إلى هذا النمو بقيام الدولة على الطريقة الاشتراكية البيروقراطية، أو بقيام السوق العالمية التي تدعو إليها الأيديولوجيات الليبرالية، هي دعوة إلى مزيد من هيمنة الدول الغنية على الدول الفقيرة. ولا بد أن تستبدل بدعوة أخرى قوامها

اخلاقية جديدة للاختلاف تحل محل القوى الرأسمالية الحالية، دعوة تأخذ بعين الاعتبار رغبات الشعوب وحقوق الأفراد. يقول الرسام الإسباني ميغال برسلو معبراً عن غضبه إزاء التفاوت بين دول الشمال ودول الجنوب: «إن الأشياء الأكثر وحشية هي الأشياء التي لا تظهر على المسرح، كما هي الحال مع الغرب الذي يسحق العالم الثالث بين البنك الدولي والقروض ومراقبة المواد الأولية. إنه وضع أكثر قساوة من الاستعمار. على الأقل، إبان الاستعمار، كانت دول الشمال تشعر بواجب بناء المدارس والطرق، أما اليوم فلا تشعر بأي واجب. إنه النهب الصريح».

كان الماركسيون يُقعدون حركة التاريخ على ضرورة التدرج الجدلي لصراع الطبقات. أما الاقتصاديون الليبراليون، فكانوا وما زالوا، يؤمنون إيماناً أعمى باقتصاد السوق لحل النزاعات والتفاوت بين الطبقات، ولشهادة ولادة الشعوب وموتها. إلا أن الأحداث تثبت يوماً بعد يوم أن التقدم ليس مرتبطاً آلياً أو جدلياً بصراع الطبقات، أو بتطور العلوم والتكنولوجيا، أو بالنمو الاقتصادي، أو باقتصاد السوق. بكلام آخر «النمو ليس مرادفاً للتقدم» على ما يقول غاتري، والدليل على ذلك عودة البربرية والمواجهات الاجتماعية والمدينية والنزاعات الاتنية والأزمات الاقتصادية. والدليل الموضح أيضاً على أن النمو ليس مرادفاً للتقدم، هو عودة الفاشية والنازية بأسماء أخرى. منها العرقية والخوف من الآخر، والأصولية الدينية، والعسكرية، واضطهاد النساء.

كيف يمكن مواجهة البربريات القديمة والجديدة؟

سؤال قد يكون جوابه في الدعوة إلى «إرادوية جماعية» تكون

بمثابة «ضمير كوني» يعيد إحياء القيم الفردية والجماعية التي قضت عليها قيم الرأسمالية القائمة على الربح، تكون بمثابة «ضمير كوني» تتشابك خيوطه عبر فرح العيش، وحب التضامن، والحس مع الآخر. وتقوم قاعدته على مفهوم للذاتية المتعددة المراكز. بمعنى أن يتساوى الإنسان الفرد مع المجموعة الإنسان. فكل حدث ذاتي ـ حسب ما يقول الفيلسوف الفرنسي غاتري ـ يشير إلى مناطق ذاتية، هي الجسد، والأنا، وأخرى جماعية هي العائلة، الجماعة، الأتنية. إضافة إلى إشارته لجملة وسائل ذاتية تتجسد في الكلام والكتابة والمعلوماتية وآلات التكنولوجيا.

في المجتمعات السابقة للمجتمعات الرأسمالية كان التدريب على أشياء الحياة وأسرار العالم يمر عبر العلاقات العائلية، علاقات بين جيل الآباء والأبناء وبين الأمهات والبنات، وبين هؤلاء جميعاً والجدود والجدات. هذا النوع من التدريب الذي كان يمر عبر وساطات متعددة في البيت وخارجه، توفرها ذاكرة الكبار في العمر، كانت تصنع ذاتية الطفل، ومن ثم اجتماعيته. أما اليوم فإن هذه الذاتية توضع في جو يخيم عليه التلفزيون، وتسيطر عليه اللعب الالكترونية والرسوم المتحركة. بمعنى آخر إن ذاتية أطفال اليوم تتكون في جوار الآلة وفي عزلة عن الأهل. هذا الجوار لا يخلو من فائدة إذا تم بناؤه انطلاقاً من تعزيز الذاتية الاجتماعية لا الذاتية الوحدانية.

إن الضمير الكوني الجديد بحاجة إلى إعادة نظر في الآلية التي يستمر الناس في مقابلتها بالروحانية، من هنا نرى فلاسفة الحداثة وما

بعد الحداثة يدعون إلى زواج عقلاني وعاطفي مع جميع تفرعات الآلية. يدعون إلى تجديد الديموقراطية كي تستطيع أن تلبي حاجات البعد الآلي كما يدعون إلى انفتاح التشريع القانوني والبحث الطبي على هذا البعد، لا بل يذهبون إلى أبعد من ذلك في دعوتهم فيطالبون بأن لا تظل وسائل الاعلام والتربية والتنظيم المدني مجافية للبعد الآلي. بكلام آخر يدعون لاكتشاف الوحدات المكونة لحقيقة العصر، ألا وهي تداخل الفردي والاجتماعي بالآلي وتداخل القانوني والأخلاقي بالجمالي والسياسي..

لكن هذا التداخل الذي يشكل حقيقة العصر، عصر المجتمعات الرأسمالية في الغرب الأوروبي والأميركي، لا يتم بالتوازن بين الفردي والاجتماعي من جهة، والآلي من جهة ثانية. ذلك أن طغيان الآلي الذي هو وليد الاقتصاد العالمي، وليد اقتصاد السوق، لا يأبه لأي قيمة غير قيمة الربح. من هنا ضرورة تغيير حوافزه وغائياته على ما يقول غاتري. فلا يكفي أن نطعم ونلبس وننقل ونربي ملايين الناس، بل علينا أن نغير حوافز هذه العمليات الانتاجية. بمعنى أن نعيد توزيع خيراتها بين الفقراء والأغنياء بشكل أكثر عدلاً، وأن نعيد برمجة انتاجها بشكل أكثر سوية بين دول الشمال ودول الجنوب. إن مفاهيم تايلور وفورد الاقتصادية التي كانت وراء اقتصاد السوق الذي يجعل من قيمة الربح القيمة الأساسية في المجتمعات الرأسمالية لا يمكن أن تدوم، فالنشاط الإنساني بوجهيه المادي والمعنوي تغير وتبدل بفعل التطورات التي لحقته مع توسع وانتشار الوسائل التقنية والمعلوماتية والتواصلية تغيّر وتبدّل أثّرا على مفهوم العمل الذي كان

يتركز ـ حسب تايلور وفورد ـ في مواقع صناعية معينة، وصار اليوم وسيصير مستقبلاً موزعاً في مواقع أكثر تعدداً، وبانتاجية أقل كلفة. من هنا يتطلع علماء الاقتصاد المعاصرون إلى إعادة تحديد النظام المالي، وفي ضوئه إعادة تحديد نظام الأجور. إن اعادة النظر هذه «ستؤثر ولا شك في ساعات العمل، وفي سن التقاعد، وستؤثر تالياً في القيم الاجتماعية والثقافية بما توفره من ساعات راحة تجعل من الأيدي الساهرة على الانتاج أكثر تفكراً بالأنظمة التي تحكمها والعلاقات التي تسودها، وتجعلها أكثر مشاركة في النشاطات المدينية التي تطال ليس فقط عملها النقابي، وإنما أيضاً عمل المؤسسات التربوية والطبية والبيئية التي تعيش في محيطها».

وكما يجب أن يعاد النظر في اقتصاد السوق، يجب أن يعاد النظر في أنظمة القيم التي كانت قائمة على الموازاة بين اليسار واليمين، بين الاشتراكية والرأسمالية، بين اقتصاد السوق واقتصاد الدولة الموجه. أنظمة كانت تفتش عن الانتماء التام للأفكار التي تبذرها عند محازبيها وكانت تعتقد بأنها، بمعطياتها العلمية والقانونية والأخلاقية، تمسك بزمام الواقع وبجوهر حقيقته. إن الواقع في رأي الفيلسوف الفرنسي غاتري، ليس واحداً غير قابل للتجزيء، وإنما هو كثير كثرة الناس الذين يعيشون فيه بالحلم أو بالحقيقة.

إن التفكير بالواقع الكثير يفرض قيام «أخلاقية المسؤولية» على ما يقول الفيلسوف الألماني هانس يوناس، أي تلك الأخلاقية التي تدعونا إلى التحكم بالحاضر باسم المستقبل. فلا يكفي أن نعرف كيف ستكون المواصلات في المدن والأرياف بعد ثلاث سنوات، بل علينا

أن نعرف باهتمام كبير ما ستكون عليه الحياة على كوكبنا الأرضي في السنوات الثلاثين المقبلة. إن «أخلاقية المسؤولية» ليست طبعة جديدة للرؤى الكليانية والطغيانية إلى التاريخ، التي باسم بناء مدن المستقبل كانت تعتبر نفسها مسؤولة عن تحديد حياة كل فرد على حدة، وتحديد حياة المجموعات البشرية على وجه الإجمال.

إن لكل مجموعة من الناس رؤاها التي تتجدد أو تنزوي مع التاريخ. من هنا كانت فكرة القبول بالفرادة والتعدد، وكانت فكرة الأخوة والتضامن بين الأفراد والمجموعات. فكرة لا بل أفكار تدفع الإنسان إلى الاعتبار أن معاندة الآخر لحقيقته هي الجزء الآخر للحقيقة التي يفتقدها. هذه المعاندة يتم اكتشافها بالتنازل عن نرسيسية الأنا الفردية والنحن الجماعية التي تغلق الإنسانية في عقدية العرق والدين والأرض والأتنية، وتتم بلورتها في الحوار والمكاشفة والحب المتبادل. هذه المعاندة هي نقطة البداية في التحول عن تقليد نرسيس إلى السير مع بروميثوس الذي يتدخل، كما يقول الكاتب الفرنسي انياسيو رامونيه (في «لوموند ديلوماتيك») لصالح الجنس البشري، من خلال سرقته النار من السماء.

في حديث شهير للكاتب الأميركي جاك لندن في مطلع هذا القرن (1906) بعنوان «معنى الحياة بالنسبة إلي» ينتهي إلى عبرة مبنية على مغزى التاريخ كما يتصوره الأوروبيون. هذه العبرة تقول: «يرى الفرنسي ان سُلم الزمن يهتزّ من دون توقف تحت القباقيب الصاعدة والأحذية اللماعة الهابطة». لكن هذه العبرة كذبتها أحداث هذا القرن الآخذ بالأفول، فأصحاب الأحذية المدهونة والملمعة ما زالوا

يصعدون سلم الزمن درجات بعد درجات فيما أصحاب القباقيب يهبطون، هم والقضايا العادلة التي ناضلوا من أجلها، على وقع الكراهية والعنف والاستبداد.

هل ولّـى زمن رقاص الساعة؟

منذ نهاية الستينات دخلت كلمة «عولمة» ذات المنشأ الاميركي إلى قاموس الكلمات الرائجة بفضل كتابين ذاع صيتهما في العالمين الاميركي والاوروبي: الاول للاميركي مارشال مكلوهان بعنوان «حرب وسلام في القرية الكونية»، والثاني أيضاً للاميركي زبيغنيو بريجينسكي بعنوان «بين عصرين».

أطروحة الكتاب الأول (كتاب مكلوهان) مستوحاة من حرب فييتنام، ومن الدور الذي لعبه التلفزيون في نقل اصوات هذه الحرب وصورها عبر شاشته الصغيرة إلى داخل البيوت الاميركية، بشكل جعل المواطنين الاميركيين يتحوّلون من مجرد مشاهدين إلى مجموعة مشاركين، وجعل الفاصل هشاً بين العسكريين الاميركيين الذين يحاربون في فيتنام، والمواطنين الاميركيين في الولايات المتحدة الذين يجلسون امام شاشات تلفزيوناتهم.

في الوقت نفسه، أي في نهاية الستينات، ظهرت اضافة إلى كلمة «عولمة» كلمة اخرى تحوّلت إلى شعار يتحدث عن «ثورة التواصل»

التي تنمّي الرغبة في الاستهلاك، والمسؤولية الاجتماعية الجماعية، وثورة الشباب، والتمرّد السوي، وانتفاضة الموضة، والحس الفردي باقتراب عصر جديد، عصر سقوط الايديولوجيات.

بريجينسكي، الذي كان في حينه (اي في نهاية الستينات) مدير معهد أبحاث حول الشيوعية قبل ان يصير المسؤول عن الأمن القومي في ايام الرئيس كارتر، فضّل استعمال «المدينة الكونية» على استعمال «القرية الكونية» او «ثورة التواصل»، لان الاستعماليـن لا يعبران بشكل واضح عن السياق العالمي الذي غدا بفعل زواج الكومبيوتر بالتلفزيون ووسائل الاتصال المتعددة «شبكة من العلاقات المتداخلة، المتوترة، المهتزّة، والمتصارعة». وتفضيله هذا، مرتبط كما يتبين من إدراكه لموقع الولايات المتحدة في السباق العالمي، موقع جعل منها «اول مجتمع معولم في التاريخ». فهي لكونها مصدرة الثورة التقنية والالكترونية تتحكم بنسبة خمسة وستين في المئة من مجمل الاتصالات الدولية من خلال ما تنتجه معاملها الثقافية، ومن خلال تقنياتها وطرقها وممارساتها التنظيمية الجديدة.

ويتابع بريجينسكي إيضاحه لموقع أميركا بالقول: عندما نتطلع إلى الجهة المقابلة نرى الاتحاد السوفياتي يمثّل مجتمعات الفقر والضجر، ويدعو إلى إقامة «ديبلوماسية المراكب» في حين اننا نحن تجاوزنا هذه الديبلوماسية وانتقلنا الى «ديبلوماسية الشبكات» بعد عشرين سنة من صدور كتابه، يعود بريجينسكي فيؤكد «ان اساس العظمة الاميركية يكمن في هيمنتها على سوق الاتصالات العالمية التي توجد ثقافة شعبية يتم احتذاؤها سياسياً» ثم يأتي مدير مجلة «هارفرد

للاعمال» تيودور لفيت ليؤكد في السياق نفسه ان العولمة في الاتصالات هي ذات أثر على السوق لا يقلّ عن أثرها في السياسة. فالعلماء والتقنيون حققوا لرجال الاعمال ما لم يستطع ان يحققه العسكريون.ورجال الدولة منذ سنوات طويلة الا وهي الامبراطورية العالمية.

ان فلسفة العَوْلَمة، من مكلوهان إلى بريجينسكي فتيودور لفيت مهّد لها سقوط الاتحاد اسوفياتي، وتناثر الدول الاشتراكية، واندلاع حرب الخليج، كما مهّد لها رجال الاعمال بأسواقهم المالية وخدماتهم التقنية ومنتوجاتهم السهلة الانتقال والتنقّل. إلا أن الوسائل التي رسّختها على أوسع نطاق انما هي وسائل الاتصال وتقنياتها المتطورة في التعاطي مع الصوت والصورة والكلمة المرقمة.

في معاينته الثاقبة لتقنيات الاتصال الحديثة، يكتب المفكر الفرنسي جورج ستينر قائلاً: «أن الابيستمولوجيا وعلم الاخلاق يخضعان داخل ظاهرة الاتصال إلى زمنية مشكوك فيها». ويضيف موضحاً: «أن البعد الزمني في الصحافة هو بعد سطح (لا يخضع للفروقات). كل شيء إلى حدّ ما له الاهمية نفسها. كل شيء هو يومي... فالسياسة تحضر إلى جانب السيرك، والاكتشافات العلمية توجد إلى جانب التحقيقات الرياضية، وعسر الهضم يترافق مع المصائب الكبرى. كل هذه الاحداث تعامل المعاملة نفسها، وتؤدي بفعل ترددها الدائم إلى نوع من التخدير». من جهته يكتب الاستاذ المحاضر في معهد العلوم السياسية في باريس هنري مدلان: «اذا كان الفرنسيون لا يقرأون كثيراً الصحافة، ويستمعون إلى الموسيقى على

الراديو أكثر من استماعهم للأخبار، ويصبحون مشاهدي تلفزيون منتظمين... فهذا يعني ان علاقتهم بالزمن تغيّرت بالكامل، ذلك ان السرعة في ردّ الفعل ليست هي نفسها بالنسبة إلى الراديو الذي يعلن الخبر بسرعة، والتلفزيون الذي يعرضه بصور سريعة، والصحافة التي تعلّق عليه وتشرحه وتقابله بغيره من الاخبار، والكتاب الذي يعيد بعثه ولكن بمدة أطول».

ان التفاوت النوعي بين وسائل الاتصال والتنافس في ما بينها يجعل من زمن رقّاص الساعة زمناً آخذاً بالأفول، زمناً مختلفاً بالنسبة إلى اناس اليوم. فالجريدة على رغم عدد صفحاتها لا تسجّل من الاخبار التي تحدث الا جزءاً قليلاً. ونشرة الاخبار المسائية على التلفزيون وفي الراديو لا تغطّي اكثر من ثلاثة أعمدة في الصحيفة اليومية. والاغرب من ذلك كله ان الراديو والصحيفة يحاولان تقليد التلفزيون سواء بنشرات اخباره ام ببرامجه وتحقيقاته. بكلام آخر يحاولان تقليده قدر المستطاع، فالجريدة اليومية على سبيل المثال تجهد على طريقة التلفزيون ان تكون اخبارها قصيرة، مكثّفة، سريعة، مفهومة، وواضحة. وتجهد ان يكون ورقها مضموناً، وتحاليلها سهلة، كما تجهد في استعمال العناوين التي تستنفر القارىء، واستعمال الصور وألى جانبها جمل معبّرة وفقرات كتابية قصيرة، ومداخل مجمّعة وملخّصة لمضمون الخبر، وأخرى مرقّمة، وموضحة لرؤوس الافكار.

أن زمن رقّاص الساعة، كما يقول عالم السياسة الفرنسي هنري مدلان، يجب ان يُسرّع على شاشاتنا. فكل عودة إلى الوراء تعتبر مضيعة للوقت. فالصورة تمرّ واذا لم نتشبّث بها مرّت بسرعة وحرمتنا

لذة فهم الصورة التي سبقتها. حرمتنا رفقة الزمن الصوري الذي يتقدم بسرعة فائقة، غير آخذ بالاعتبار الزمن النفسي الذي يسمح بالتمهّل والتفكير والنقد. على العكس من ذلك هو الزمن الكتابي، زمن القراءة الذي يتمدد بطيئاً سامحاً لنا مراجعة الفكرة والمشهد والحركة والصورة، سامحاً لنا بالتلذذ او التأفف من عبارة أو فكرة، من مقطع منثور او قول مأثور.

مرة أخرى، بمشاهدة التلفزيون أو بسماع الراديو، يمرّ الوقت كما يمرّ بالنسبة إلى مشاهد ينظر إلى الأشياء من نافذة القطار السريع. فلا وقت للتمعّن، ولا وقت للتفكّر، ولا وقت لتشغيل الملكة النقدية اللهم إلا بين دعاية نحبّ وأخرى نكره.

إن هذه الطريقة التي توفرها وسائل الاتصال الحديثة لمعاناة الزمن، تدخل شعوباً كثيرة في مجال «الهنيهي» أو بالأحرى مجال المدة القصيرة، لا المدة الطويلة التي كانت تسمح بها قراءة الكتاب. في أبحاث حديثة حول بعض أهم البرامج على التلفزيون الفرنسي تحدّث خمسون في المئة من أجوبة المشاهدين عن البعد النظري لهذه البرامج، فأشار إلى ألوان الديكور وألوان الثياب وإلى توفّق هذا المدعو أو ذاك إلى البرنامج في إيجاد التناسق بين بزّته وربطة عنقه. فيما جاءت الأجوبة الأخرى عن البُعد الصوتي، أي عن نقاء الصوت ورخامته. أما القلة القليلة من الأجوبة فأشارت إلى الكلمات وتحدثت عن أبعاد مضمونها.

في الواقع إن الجو الذي يخلقه التلفزيون في بعديه النظري والكلامي يبدو أنه يتأثر شيئاً فشيئاً بالمشهد الذي تقدّمه الرياضة على

ما يقول عالم الاجتماع روبن ويلكنسون. فنقل مباراة في كرة القدم يقودنا بعيداً عن المدرّجات حيث هناك حركة جماعية، يقودنا إلى حيث الكاميرا تلاحق اللاعب الفرد المتقدم بالكرة لتسديد الهدف «وكأن التلفزيون لا يهمه الاستراتيجية الجماعية بقدر ما يهمه اللاعب الفردي الماهر». لا يهمه العمل الذي يسبق الهدف وإنما الهدف نفسه، الذي يقسم الحياة إلى رابح وخاسر. إن هذا التبسيط لمسيرة الحياة كما تروّجها قيم الربح والخسارة في الرياضة التي ينقلها التلفزيون ينزع عن الواقع إرباكاته وتعقيداته ويقتل روح المرحلية والتقدّم المتدرّج. هذه الروح التي هي في الأساس بعيدة كل البعد عن روح الرأي العام المأخوذ بالقيم الاستهلاكية والقيم التوافقية.

إذا كان كبار المفكرين الغربيين يتحدثون عن أثر وسائل الاتصال الحديثة وتقنياتها المتطورة في عولمة الرأي العام وتوحيد رؤيته في النظر إلى الصورة والصوت والكلمة، فإن الباحث الفرنسي فرنسوا برين يكشف بدوره عن أثر هذه الوسائل في توجيه الرأي العام باتجاه نظرة أخرى للحدث السياسي في طول العالم وعرضه.

إن أول سطر تكتبه وسائل الاتصال الحديثة وتقنياتها المتطورة في مجال الايديولوجيا السياسية هو الخضوع للحدث وللعصر. فهي تغرقنا في طوفان الأحداث: حدث من الشرق وآخر من الغرب، حدث من الشمال وآخر من الجنوب. أحداث تدخلنا إلى فضاء العصر الراهن. أحداث تفرض علينا سواء كانت حقيقية واقعية أم مركبة وخيالية. ان نتفرّج عليها كمشاهدين لا قِبَل لنا على غربلتها أو تمحيصها، فأما أن نقبلها برمتها أو نرفضها برمتها. والأغلب أننا

نقبلها برمتها لأنها أحداث اليوم الذي نعيشه، والأسبوع الذي ننتظر نهايته، والشهر الذي نتحرّق لنهايته. كل شيء حدث في وسائل الاتصال الحديثة، هذا ما نُرغم على قبوله، ونقبل به في النهاية لأنه غُرّة الأشياء وعينها. نقبل به مستمعين وناظرين لأنه الوحيد الذي يعرض علينا. منذ لحظة القبول هذه على ما يقول فرنسوا برين «يستسلم الفرد لمنتجي الحدث، ولمقدّميه وعارضيه». واستسلامه هو نوع من الاستسلام للواقع الذي تفبركه وسائل الاتصال الحديثة وتقنياتها المتطورة، لا الواقع الحقيقي. والسبب أن كثرة الأحداث المعروضة وفيضها لا يسمحان بالتحقق من أي حدث. من هنا يغدو مشهد الأحداث الاجتماعية والسياسية «مشهداً طقسياً» فمن بارومتر شعبية الحاكمين ننتقل إلى الزوابع المالية والهزات الانتخابية، ومن احتجاز رهينة ننتقل إلى انتخاب ملكة جمال العالم.

إن السلسلة اللامتناهية من الأحداث الشبيهة بأحداث الطقس، ريح باردة تعقبها زخات مطر ثم شمس لبعض ساعات تعقبها غيوم متسارعة، التي تقصفنا بها وسائل الاتصال الحديثة تجعل من الواقع الذي يحياه الناس في «المدينة الكونية» ـ على حدّ تعبير بريجنسكي ـ واقعاً نسبياً ومبخّساً بالنسبة إلى واقع الناس الفعلي. فكيف يعترض واحدنا على وضعه المعيشي عندما يرى الناس في الصومال يموتون من الجوع؟ وكيف نعترض على سياسة هذا الحاكم أو ذاك عندما تواجهنا استطلاعات الرأي والتقارير الاحصائية بأن ما نعترض عليه يشكل نسبة عالية متوافق عليها؟

إن زحزحة الواقع الفعلي عن مركزه المعهود وتحويله إلى

ايديولوجيا مشهدية عبر وسائل الاتصال الحديثة يحملان الناس على ترك واقعهم والتمسك بالواقع البديل الذي تعرضه هذه الوسائل: واقع الصورة، واقع الهنيهة المليئة بالأفعال والجدة والكثرة، المليئة بالحدث الذي يشاهده الناظر لملاءته المعنوية بالفقر والغنى، بالعنف والمسالمة، بالنجاح والخسارة، بالشهرة وافتقادها.

إن واقع الصورة الذي تصنعه وتفبركه وسائل الاتصال الحديثة يخلق انفصاماً في ادراك الأشياء. فمن جهة عالم واقعي يصعب فهمه والتحكم فيه، ومن جهة أخرى عالم صوري يحمل الانفعال إلى حده الأقصى من حيث قوته أو ضعفه. عالم صوري تمثله أفضل تمثيل ايديولوجيا الدعاية التي تعلم أن لا نحكم على أي إنتاج إلا من خلال الشكل الذي يُعرض فيه، وأن لا نحاسب أي سلعة إلا من خلال المشهد الذي تنقل إلينا فيه. والدعاية تعلم الناس وتلقنهم أن لا يفتشوا عن سر الأشياء وطريقة صنعها، وإنما أن يقبلوها في حالتها المعروفة لهم التي تركّز على النجاح والشهرة والإفادة السريعة في المنزل أو السيارة أو العمل.

إن إيديولوجيا الدعاية قد تكون الايديولوجيا الأكثر تعبيراً عن عولمة العالم من قبل القوى العظمى، والشركات المتعددة الجنسية، والمصانع التي تنشر سلعها في طول العالم وعرضه. عولمة تنتشل الناس من مفاهيمهم السياسية التي كانت تدور حول العصبية والجغرافيا والدين والأتنية والقومية لتضعهم في اجواء مفاهيم لا ارتباط لها بواقعهم اليومي التعيس وإنما لها ارتباط بالعالم الذي تصنعه الدعاية، عالم الهناك المليء بالنجاح والشهرة والمال ورجال الأعمال

والحياة السهلة والأكل السريع والرخاء الدائم!

إنه الانتقال من واقع الحياة اليومية إلى واقع وسائل الاتصال الحديثة وواجهتها الأولى أي التلفزيون، انتقال يجد فيه الفرد نفسه محاصراً، فلا إن استعمل حريته ينجح ولا إن تنازل عنها يفشل، لأن من هم وراء الشاشة هم أسياد صنع الحرية التي يريدون. حرية قوامها أن نقبل بما يعرض علينا، وأن نكتفي بما يختارونه لنا في المأكل والملبس والسكن والعمل والتفكير والتصرّف. حرية قوامها الرضوخ لروح العصر التي يحملها الأقوياء والناجحون والمتسلّطون على أسواق الحياة العامة. هل يمكن الوقوف في وجه العولمة الذي يفرضها الغرب الأوروبي والأميركي على مختلف الأصقاع والشعوب؟ سؤال له ما يبرره.

لا أحد ينكر أن المجتمعات الماقبل الرأسمالية تملك نظاماً رمزياً قوياً يدخل في نطاقه تصورات شتى تطول الفرد والمجتمع، الطبيعة وما فوق الطبيعة. هذا النظام أخذ يهتز تحت ضغط الرأسمالية العالمية التي تركت بصماتها على الاكتشافات الانسانية التي أخذت تتفكك، وعلى المؤسسات الانتاجية التي اضطرت أن تغير نمط عملها. ولكن الرأسمالية العالمية، كما لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر، يرافقها «شقاء العالم» و «تدنيس للطبيعة والمجتمع فيه»، تمثل منذ نشأتها في القرن السادس عشر وحتى اليوم بابتداع أساطير التقدم التاريخي، وأسطورة التبشير الثوري (الفاعل الثوري هو الطبقة أو الأمة)، وأسطورة الدولة الحاضنة والمحررة لأبنائها، وأسطورة الأنوار التي ستشع من العلم. ولكن هذه الأساطير، كما يقول عالم الاجتماع الفرنسي آلان

بير، سحقت أبناءها. فابتداع المال والحق والقانون والدولة والعقلانية ووسائل الاتصال الحديثة من راديو وتلفزيون وكومبيوتر، ومتفرعاتها الأكثر حداثة، وضعت الفعلة الاجتماعيين (أفراد، مجموعات، طبقات، أمم) في وضع من لا يستطيع التحكم بأعماله. فنتاج العمل الذي تحول إلى سلعة ومال ورأسمال يفرض ارادته على منتج هذا العمل. والوسيلة التقنية التي اخترعها الباحثون والعلماء تفرض قيودها على مخترعيها. والدولة التي ابتدعها سياسو الرأسمالية فرضت على مبدعيها حدوداً لا تسهل لأي كان.

إن تطور الرأسمالية العالمية إلى الحدّ الذي حملها على عولمة الأصقاع الجغرافية والأبعاد البشرية لا بد من الوقوف بوجهه، على ما يرى آلان بير ونرى معه بكل بساطة، وقوفاً قد يكون أول تهيّؤ فيه يكمن في الدعوة إلى أنسوية جديدة، أنسوية تستلهم الأنسوية الكلاسيكية (وحدة الجنس البشري، كرامة كل فرد، وحفظ لحقوقه، وتنصيب العقل كقوة بين الناس)، وتتخطاها في اتجاهين: الأول باتجاه تكوين ضمير بيئوي عالمي يبين أن بيئات الناس الطبيعية متداخلة ومترابطة، الأمر الذي يدعو إلى مزيد من التنبه إلى أعمال الذين يسيئون إلى هذا الضمير من خلال أمبريالية الانتاج والانتاج التقني. والثاني باتجاه تنوّع الجنس البشري، وتعدد الثقافات البشرية. بكلام أوضح العمل على تأكيد الحق بالاختلاف. الاختلاف في نمط العيش والاعتقادوالقول والتصرّف. الاختلاف بكلمة واحدة عن النموذج الغربي المُعولم.

أصحاب الزمان وأربابه

أ ـ فرنسيس فوكوياما

إن قراءة ما يحدث في التاريخ المحلي والعالمي عملية لا تخلو من مغامرة فكرية، خصوصاً أننا، على ما يقول سارتر، نعيش في التاريخ مثلما يعيش السمك في الماء. من هنا فان قراءة التاريخ لم تعد تقف عند «حدث يحدُث» وانما تجاوزته إلى معاينة «التجارب البشرية التي تتطوّر بشكل متّصل ومتماسك»، وتتفق مع منظور الفيلسوفين هيغل وماركس. فكلاهما نظر إلى التاريخ باعتباره تطوراً مضطرداً للمجتمعات البشرية، من الشكل القبلي البسيط القائم على الزراعة المتنقلة، عبر الكثير من الأشكال والانظمة، كالحقّ الالهي في الحكم والملكيات المتسلطة الفردية، ونظم الاقليات والارستوقراطية والحكومات العسكرية وغيرها، حتى تصل إلى الشكل الديموقراطي أو النظام الرأسمالي الليبرالي.

قراءة التاريخ كمحصلة للتجارب البشرية التي تتطوّر، بشكل متصل، ومتماسك بدأت مع الفيلسوف الالماني هيغل في مطلع القرن

التاسع عشر عبر كتابه «ظواهرية الروح» الذي حاول ان يلتقط فيه من خلال تبصرّه في الثورة الفرنسية والحروب النابوليونية عالمية المشاكل المطروحة وبعدها الكوني كتجسيد لمغامرة روح العالم منذ اليقين المحسوس حتى المعرفة المطلقة.

لم يكن هيغل ليتنبأ بكونه اعطى مؤلفاً سيشكل منطلقاً لحركات سياسية وفكرية كبرى. فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية شكّل كتابه «ظواهرية الروح» موضوعاً للجدل على ضوء الماركسية والوجودية. وبدءاً من نهاية السبعينات اعيد احياء اهم موضوعاته خصوصاً سعي هيغل في هذا الكتاب إلى ايجاد اتجاه كوني للتاريخ. اما في نهاية التسعينات فتمّ اكتشاف كتابه «ظواهرية الروح» من قبل مستشار مؤسسة «راندكوربورايشن» في واشنطن، فرنسيس فوكوياما الياباني الاصل الذي فاجأ الجميع بمقاله حول موضوعة نهاية التاريخ. وفيه يفسر انهيار الشيوعية باقوال مفادها: انه لا مكان بعد اليوم لاية ايديولوجية تريد أن تعارض الديموقراطية الليبرالية. وانه ستحدث حروب بسبب التزمّت الديني أو القومي، ولكن بما انها لن تكون حاملة للافكار فإنه لن يكون لها أي تأثير.

نُشر مقال فوكوياما على اثر انهيار حائط برلين وتعرّض لانتقادات شديدة كانت ترى، على المعكس، ان التاريخ يولد من جديد بعد تراجع الحرب الباردة. على اثر تلك الانتقادات قام فوكوياما بشرح اطروحته والدفاع عنها في كتاب عنوانه: «نهاية التاريخ والانسان الاخير».

تقوم فكرة الكتاب على التوافق الكامن في النظام «الرأسمالي

الليبرالي» كنظام حكم بدأ يزحف، على ما يقول فوكوياما، على بقية اجزاء العالم في الآونة الاخيرة. وكيف تأكد هذا بانتصاراته المتتالية على الايديولوجيات الاخرى كالملكية الوراثية، والفاشية واخيراً الشيوعية. وتذهب فكرة الكتاب في الاستنتاج إلى الزعم ان النظام «الرأسمالي الليبرالي لربما شكّل المرحلة النهائية في التطور العقائدي للجنس البشري، وبالتالي يصبح هو نظام الحكم الامثل» بمعنى أن الوصول إلى هذا النظام هو «نهاية التاريخ».

يختلف التاريخ العالمي للبشرية في منظور فوكوياما عن تاريخ العالم، بمعنى أنه ليس موسوعة تضم كل شيء معروف عن البشرية، بل هو «محاولة لايجاد صيغة ذات مغزى للتطور الشامل للمجتمعات البشرية على وجه العموم». وراح فوكوياما يفتش عن الصيغة «ذات المغزى للتطور» انطلاقاً من حديث لأفلاطون في «الجمهورية» عن دورة طبيعية لانواع الحكم، ومن مناقشة ارسطو في «السياسة» عن اسباب الثورات، وكيف ان نمطاً من الحكم يعقبه نمط آخر، ومن كتابة القديس أو غسطين لتاريخ الانسان، كإنسان، ومن كتابات مكيافللي كوندورسيه وكانط الذي تساءل عما اذا كانت للتاريخ الانساني «حركة منتظمة مثلما يبدو فوضوياً».

بعد رحلة التفتيش هذه يتوقف فوكوياما عند كانط الذي رأى ان التاريخ قد تكون له نقطة نهاية بمعنى الغرض النهائي الذي يتمثّل في قدرات الانسان الحالية. ونقطة النهاية هذه في التاريخ كانت «ادراك الحرية البشرية». فأي مجتمع تكون فيه الحرية تحت رقابة قوانينه الخارجية، يرتبط في اعلى درجاته بقوة لا تقاوم، بمعنى ان هذه القوة

عبارة عن دستور مدني عادل تماماً، وهوَ من اضخم المشاكل التي تفرضها الطبيعة على الجنس البشري».

إن مشروع كانط حول تحقيق الدستور المدني العادل، عبر العالم استكمله حسب فوكوياما، الفيلسوف الالماني هيغل الذي اعتبر ان تقدّم التاريخ لا ينشأ من التطور المضطرد للعقل بل هو ينشأ من خلال التداخل الاعمى للانفعالات التي ادت بالانسان إلى الصراع والثورة والحرب (وهو ما اشتهر عنده بخداع العقل)، فالتاريخ يتقدّم من خلال عملية صراع مستمرّ بين مذاهب الفكر والسياسة المتعارضة والمليئة بالتناقضات الداخلية، ثم تحلّ محلها مذاهب اقلّ تناقضاً واكثر سموّاً تعطي دفعة للوصول إلى تناقضات جديدة ومختلفة (وهو ما يسميه بالجدل الصاعد).

اذا كان كانط يعتبر ان هناك نقطة نهاية لعملية التاريخ تكمن في تحقيق الحرية على الارض («ان تاريخ العالم ليس الا تقدم الوعي نحو الحرية») فإن التاريخ العالمي يمكن ان يفسر كنمو للتطوّر في الحرية بين البشر، ولخّص هيغل ذلك في قوله: «لقد اعتقدت الامم الشرقية ان هناك امة واحدة فقط هي الحرّة، بينما اعتقد اليونان والرومان ان هناك بعض الامم الحرّة، اما نحن في الغرب، فنعتقد ان جميع البشر قد ولدوا احراراً». وبالنسبة إلى هيغل، فإن الحرية البشرية تجسّدت في الدولة الدستورية الحديثة، او ما يطلق عليه فوكوياما الديموقراطية الحرّة. وبذلك فإن التاريخ العالمي للبشرية ما هو إلا تقدّم الانسان نحو العقلانية الكاملة، ونحو الادراك والوعي الذاتي للطريقة التي تعبّر بها العقلانية عن ذاتها في حكومة حرّة.

عندما أعلن هيغل ان التاريخ إنتهى بعد معركة «جينا JENA» عام 1806 لم يدّعِ أن الدول الحرة انتصرت في كل مكان من العالم، انما كان ما قاله حسب فوكوياما أن مبادىء الحرية والمساواة التي تحدد الدولة الحديثة تمّ اكتشافها واكتملت في الدول الاكثر تقدما. أما نقد ماركس لهيغل في ان نهاية التاريخ تكمن في انتصار طبقة البروليتاريا، فقد سقط حسب فوكوياما مع سقوط الشيوعية ولم يبق الا نبوءة هيغل التي جاء ليؤكدها كوجيف بشكل خلاق في حديثه عن الديموقراطية الغربية التي احتوت مبادىء الثورة الفرنسية، وحققت لنفسها الوفرة المادية والاستقرار السياسي. لذلك لم تعد لها اهداف سياسية كبرى تدخل في صراع ما من اجلها، ولذلك، إيضاً، حققت نهاية التاريخ وفي الآن نفسه نهاية الفلسفة.

عند نهاية التاريخ، كما يقول فوكوياما، ما من وجود لمنافسة ايديولوجية جادة للديموقراطية الحرّة. ففي الماضي رفض الناس الديموقراطية ظناً منهم انها ادنى من الملكية او الارستوقراطية او الفاشستية او الشمولية الشيوعية، او اي ايديولوجية اخرى آمنوا بها. ولكن الآن يبدو أن هناك اتفاقاً عاماً على قبول الديموقراطية الحرة كأكثر اشكال الحكم عقلانية، أي الدولة، التي تحقق بشكل تام أما الرغبة العقلانية أو الاعتراف العقلاني. وإذا كان ذلك حقيقة، حسب فوكوياما، فلمَ لمْ تصبح كل الدول دولاً ديموقراطية بما فيها دول العالم الاسلامي؟ يعود السبب في رأي فوكوياما إلى أن الديموقراطية لم تصبح عالمية لعدم التوافق التام بين الشعوب والدول. فالدول كائنات سياسية، بينما الشعوب مجتمعات اخلاقية وجدت قبل الدول.

الشعوب مجتمعات تحمل اعتقادات حول الخير والشر، حول طبيعة المقدّس والمدنّس، تلك المعتقدات ربما نشأت طواعية في الماضي البعيد ولكنها الآن موجودة كمسألة تقليد. أو كما يقول نيتشه: «كل شعب يتحدث بلغته عن الخير والشرّ». وكل شعب اوجد لغته الخاصة عن العرف والقيم، وهذا لم ينعكس فقط في الدستور او القوانين وحدها، بل في العائلة والدين والتركيب الطبقي، والعادات اليومية وأسلوب الحياة. إنّ حكم الدول هو الحكم السياسي، هو الاختيار الواعي الذاتي لشكل الحكم الصحيح، أما حكم الشعوب فهو حكم سياسي فرعي: فهو سلطة الثقافة والمجتمع. والدول، كما يضيف فوكوياما تفرض نفسها على الشعوب، وفي بعض الحالات تعيد صياغة الشعب تبعاً لمبادىء وقوانين عالمية كما حدث عندما حاول الشيوعيون الروس أو الصينيون تحويل شعوبهم إلى الافكار الماركسية بالقوة، ففشلوا وخلقوا انفصاماً بين الحكام والمحكومين.

اذا تتبعنا فوكوياما في تناول الاسباب التي تمثّل عائقاً امام إقامة الديموقراطيات الحرة والمستقلة وجدنا العوامل الثقافية تندرج في المقام الاول، فإضافة إلى عدم التوافق التامّ بين الشعوب والدول هناك العامل الذي يتعلّق بدرجة وشخصية وعي البلد الوطني والعرقي والجنسي «فلا تتحقق ديموقراطية في بلد تكون فيه عرقية أو اهلية مجوعاته السكنية متضخّمة جداً لدرجة أنهم لا يتشاركون كامة واحدة أو يقبلون حقوق بعضهم البعض».

وهناك العامل الذي يتعلّق بالدين عندما يتوقّف عن التسامح والمساواة، والعامل الذي يتعلّق بوجود تركيب طبقي غير متساوٍ وذلك

الذي يتعلق بعدم قدرة المجتمع الذاتية على خلق مجتمع مدني صحيّ يكون الشعب فيه «قادراً على ممارسة فن المشاركة» الذي قال به توكفيل من دون الاعتماد على الدولة. وبرهن توكفيل، كما ينقل فوكوياما، «أن الديموقراطية تعمل بنجاح عندما تتوجّه من القاع إلى القمة وليس من القمة إلى القاع. وبعد كل شيء فإن الديموقراطية مسألة حكم الذات، فإذا كان الناس قادرين على حكم انفسهم حتى مدنهم ومؤسساتهم ونقاباتهم المهنية أو جامعاتهم، فإن احتمالات نجاحهم في القيام بنفس الشيء على مستوى وطني ستزداد بشكل واضح».

كتاب فوكوياما عن نهاية التاريخ احتفال بموت ماركس، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وتحول اوروبا الشرقية نحو النظام الديموقراطي الليبرالي، وصعود أميركا كقوة وحيدة في العالم وبزوغ النظام العالمي الجديد. إنه إعادة قراءة في أعمال كانط وهيغل وكوجيف. إنه إعادة إنتاج للمركزية الاوروبية وفكرها التمايزي بين البدائي والمتطوّر، المتخلّف والمتقدم، الجنوبي والشمالي. إعادة إنتاج على الطريقة الأميركية، تذكّر بالانتاج الفكري لعصور ما قبل الانتداب والاستعمار الاوروبيين.

فكرة فوكوياما في كتابه عن نهاية التاريخ تبدو، على رغم ما تثير من اشكاليات، بسيطة إلى حدّ السذاجة.

ب ـ ألان منك

إذا كان الفيلسوف الألماني كانط يعتبر أن هناك هذه نقطة لعملية التاريخ تكمن في تحقيق الحرية على الأرض (إن تاريخ العالم ليس إلا

تقدم الوعي نحو الحرية»، وإذا كان هيغل يعتبر إن هذه النقطة تتجسد في الدولة الدستورية الحديثة، أو ما يطلق عليه فوكوياما اسم الديموقراطية الحرة، فإن المفكر الفرنسي ألان منك في كتابه «القرون الوسطى الجديدة» يعتبر أن نهاية التاريخ هي عودة جديدة إلى القرون الوسطى.

هذا العراء التاريخي ازاء فكر التقدم والنظام اللذين يبشّر بهما مفكرو القرون الثلاثة الماضية هو ما يدعو إلى القول بنهاية التاريخ أو سقوطه، نهاية تذكر بقول نيقولا بردياييف في العشرينات «أسمي اتفاقا القرون الوسطى الجديدة سقوط المبدأ الشرعي للسلطة، وسقوط المبدأ القانوني للملكية والديموقراطية والاحلال مكانهما مبدأ القوة ومبدأ الطاقة الحيوية المتمثلين في اتحاد المجموعات الاجتماعية الطبيعية».

في الواقع، على ما يقول الباحث الفرنسي منك، لا تتأتّى هذه الحالة القروسطية التي عاد إليها التاريخ من سقوط الشيوعية ولكن كل شيء يُرد إليها ويُرى من خلالها. فمنذ سقوط الأمبراطورية الرومانية، وتفتت الامبراطورية النمسوية ـ الهنغارية إلى سقوط الامبراطورية العثمانية مروراً بالفاشية والهتلرية، كان التاريخ يسير باتجاه النظام والتقدم. أما منذ سقوط الشيوعية فالعالم أخذ يهتز بأنصار هذا النظام وبالمعادين، يهتز بكل الاتجاهات، ذلك أن ما نجم عن سقوطه، من انتصار اقتصاد السوق والعودة إلى القوميات والعرقيات والدينيات وتصاعد الامبريالية الأميركية، لا يعادل غيابه الذي ترك العالم من دون مبدأ موحّد في المناصرة والمعاداة. وهذا ما يعيدنا من جديد إلى القرون الوسطى، تلك القرون التي اتسمت بغياب الأنظمة

الموحدة والمراكز المسيطرة، واتسمت بظهور التضامنات السيالة والمتلاشية، والمناطق الرمادية الخارجة على القانون، والمجتمعات الغنية والمتنازعة مع رجال المافيا والفساد. كما اتسمت بمصادرة العقل واختفائه لصالح الايديولوجيات البدائية التي كانت تضخ عداءاتها عبر الأزمات والهزات والانقباضات السياسية والاجتماعية، وتبحث عن حقوقها القبلية في انتمائها الدموي والأرضوي.

قرون وسطى جديدة حسب ألان منك من خلال سيادة «الصُدفوي والمُتقلب والغامض» ومن خلال انتعاش الفوضى في العقود الاجتماعية، والأنظمة السياسية، والأحلاف العسكرية، والنظريات الفكرية. فالعقل الذي تم التغني به طيلة القرنين الماضيين، الذي حدد الرؤية في السير باتجاه التقدم والنظام المتمثل بالدولة الدستورية على الطريقة الهيغلية، ها هو يترنح متساقطاً مع سقوط الشيوعية، وها هو يصل إلى أدنى درجاته في الإدراك والقول والسلوك، يصل إلى درجة الخوف، الخوف من الأجنبي. فجميع المجتمعات الأوروبية تخاف اليوم الأجنبي العربي والأفريقي والتركي، وتخاف الغجري والأوروبي الشرقي، متناسية انسانويتها التي حفل تاريخها بتبادل السلع والناس والأفكار. والمجتمعات الأوروبية ـ على ما يضيف المفكر الفرنسي ـ لا تخاف من الآخر الأجنبي وحسب وإنما تخاف من الآخر المحلي، لما يمكن أن يحمله من أمراض كالإيدز، أو لما يمكن أن يتركه من شناعات وجرائم. والخوف منشط الأصولية على ما يقول منك، الأصولية الدينية، والأصولية الاتنية، والأصولية السياسية (كانت سائدة في القرون الوسطى)، تحتل

المكانة الأولى في سُلّم القيم عند الجماعات والدول. فبعد أن تخفّف الدين من عُقده في ضوء نجاحات العقل الفلسفي والعلمي في العقود الماضية ها هو من جديد يلتفّ على نفسه متناسياً كل انجازاته في الشرق والغرب باتجاه العقلانية والتسامح والاعتراف بالآخر.

وما يقال عن الأصولية في الدين يقال عن الأصولية الأثنية حيث يعود الخوف من الآخر إلى حدوده الدنيا متدثراً ثوب البحث عن الجذور القبلية في الدم والأرض، بين الصرب والكروات والأرمن والأذربيجان، والأكراد والعرب، وبين الأقلية الكردية والأكثرية الجرمانية في المانيا، والأكثرية الفرنسية والأقلية العربية في فرنسا. وما يقال عن الأصولية في الدين والأصولية الأثنية يقال عن الأصولية السياسية المتمثلة بالدول الكانتون والمدينة الإمارة والطائفة القطر. ذلك أن الخوف من الآخر يعيد الناس إلى الأفكار المبسّطة (الأصولية، القبلية، الحمائية)، أما القبول بالآخر فيسمح ببروز الأفكار المركّبة حول المجتمع الواحد، والدولة والأمة، والأممية.

إنه عصر الأفكار المبسّطة، على ما يقول المفكر الفرنسي، وبذلك تتم العودة من جديد إلى القرون الوسطى، من خلال الشعبوية التي لا ترى فائدة في الأفكار المجتمعة، والأقوال المنظّرة، والتصرفات المرفّهة، والأفكار الطويلة العريضة، وإنما ترى الفائدة كل الفائدة في أقوال وتصرفات وأفكار مستوحاة من البيئة المعاشة بدائياً بكل تلاوينها الأثنية والجغرافية والدينية والسياسية، الأمر الذي يجعل من القومية بمفهومها البدائي الأكثر قرباً من تعبير الناس السياسي. ففي

أوروبا الشرقية، وفي أوروبا الغربية على السواء، تتصاعد النزعات القومية الشوفينية، على ما يقول منك، في العودة إلى حب الأرض والبيئة، وحب الأهل من جهة الدم، والأقرباء من جهة الأرض، والأنسباء من جهة الدين، مقابل الكره للنخبة، والكره للسلطة التكنوقراطية، وما انشأته من مؤسسات.

عندما أعلن هيغل أن التاريخ انتهى بعد معركة جينّا العام 1806 لم يدّع أن الدولة الحرة انتصرت في كل مكان من العالم. إنما كان ما قاله ـ حسب فوكوياما ـ أن مبادىء الحرية والمساواة التي تجدّد الدولة الحديثة قد تم اكتشافها واكتملت في الدول الأكثر تقدماً. أما نقد ماركس لهيغل في أن نهاية التاريخ تكمن في انتصار طبقة البروليتاريا، فقد سقط حسب فوكوياما مع سقوط الشيوعية ولم يبق إلا نبوءة هيغل التي جاء ليؤكدها كوجيف بشكل خلاق في حديثه عن الديموقراطيات الغربية التي احتوت مبادىء الثورة الفرنسية وحققت لنفسها الوفرة المادية والاستقرار السياسي، لذلك لم تعد لها أهداف سياسية كبرى تدخل في صراع ما من أجلها، ولذلك أيضاً، حققت نهاية التاريخ وفي الآن نفسه نهاية الفلسفة.

وعندما يعلن المفكر الفرنسي ألان منك إن التاريخ لم ينته وإنما يعود من جديد إلى القرون الوسطى فلأن الصراع على عكس ما يقوله فوكوياما لم ينته بين الديموقراطيات الغربية، وإنما هو على مشارف البداية عبر ثورات وانقلابات ستدخل مع اقتراب عام الألفين حيّز التنفيذ. هذه الثورات تتخايل من خلال تصورات أربعة: الأول يشير

إلى الحدود التي ستتوسّع وتتصغّر تبعاً للهزات التي ستحدث، ففي العام ألفين من الممكن أن نرى فرنسا تتوسع باتجاه والون (بلجيكا) وانكلترا تخسر اسكوتلندا، والمانيا تسير باتجاه بولونيا وهنغاريا، الثاني يومىء إلى أن البنى الاجتماعية الأكثر ثباتاً قابلة للتغيير مع الوقت عبر تبدّل الفواعل الاجتماعية كما يجري في إيطاليا، أو كما من المتوقع أن يجري في فرنسا. الثالث يتعلق بالقوى الفاعلة، فبعد اليوم لن يحسب الحساب للبروليتاريا والأقليات، وإنما الحساب سيجري على «الرأي العام» الذي يتشكل بواسطة وسائل الاتصال السمعية البصرية، ويتغذى بما تروجه من عصبيات تدور حول المال والسلطة والشهرة والقوة والجاه. الرابع يذكّر بالثورات الأوروبية التي غابت لوقت قليل، ولكنها ستعاود نشاطها انطلاقاً من بؤر عسكرية واقتصادية وسياسية غير متوقعة.

بين الياباني الأميركي فوكوياما والفرنسي ألان منك يتلّوى التاريخ ويتقلّب على خطّ النظريات الباحثة عن تحديد أطره وأبعاده، تحولاته وانتظاماته. هذا الخط يبدأ مع الاتجاه الحتمي الذي يفترض أن التاريخ يتقدّم بشكل ايجابي نحو النظام والتقدم، ويتردّد مع الاتجاه التشاؤمي الذي يرى أن التاريخ يعيد نفسه على رغم الالتواءات والتعرجّات التي تظهر على سطحه من خلال الأحداث والرجال.

هذه الاتجاهات التي يقود كل واحد منها سفينة التاريخ باتجاهه تعيدنا للنظر في التصورات التي احدثها تاريخ الأفكار والأحداث والناس، تاريخ التربة واللغة والمدينة. تصورات منها أن التقدم الإنساني لا يماثل أبداً ارتقاء أو صعوداً سلّم ليفي ستروس، ومنها أن

التاريخ هو مجموع التواريخ الممكنة، وهو كالمسيرات الإسبانية، كلما خطونا خطوة أو خطوتين إلى الأمام، خطونا خطوة أو خطوتين إلى الوراء.

ج . بول كنيدي

ثمة تشابه في كثير من النواحي بين كتاب بول كنيدي «الاستعداد للقرن الحادي والعشرين» وكتابي فوكوياما «نهاية التاريخ» وألان منك «العودة الجديدة إلى القرون الوسطى». ففي حين ينطلق فوكوياما من مفهوم هيغل للتاريخ القائل إن التطور المضطرد للمجتمعات البشرية لا يسير إلى ما لا نهاية، وإنما هو محكوم بتوصّل الإنسان إلى شكل محدد لمجتمعه يرضي احتياجاته الأساسية، وعندما يتم التوصل إلى هذا الشكل يتوقف التطور أو بمعنى آخر يتوقف التاريخ في رسم نظامه الأمثل وهو النظام الرأسمالي الليبرالي. وفي حين يرد ألان منك بشكل أو بآخر على هذا المفهوم مستعيناً بنيقولا بردياييف الذي يوضح أن التطور بالشكل الذي يسير عليه يقود إلى فلتان النوازع الخبيثة لدى الجماعات الأهلية، ويردّنا من جديد إلى القرون الوسطى.. نرى المفكر الأميركي بول كنيدي يلجأ إلى العالم الانكليزي توماس روبرت مالتوس الذي كتب بحثاً العام 1798 بعنوان «مقالة حول السكان» ركّز فيه على مشكلة اعتَقَدَ أنها أخطر ما يواجه الجنس البشري موجزاً إياها بأن «وتيرة النمو السكاني غير محدودة وهي أكثر بكثير من قدرة الأرض على توفير مصادر تكفي لحياة الإنسان في ظل هذا التسارع»، ومنذراً الناس من جرائها بنشوء فجوة

دائمة الاتساع بين حاجة الشعب للغذاء، وقدرة الأرض على الإيفاء بها، معرباً عن خشيته أن يفضي هذا الوضع إلى تفاقم الحرمان والجوع والموت الجماعي، الناجم عن المجاعة وتفشي الأمراض، فضلاً عن تفكك النسيج الاجتماعي.

يلجأ كنيدي إذاً إلى مالتوس، نسيبه في المولد، وملهمه، في تحديد الاتجاه ليقول ان ما شهده القرن الثامن عشر، القرن الذي عاش فيه مالتوس، من تحديات تتمثل بالانفجار السكاني، واشتداد الضغط على الأرض والهجرة، والاضطراب الاجتماعي من جهة، وقدرة التكنولوجيا على زيادة الانتاج والتخلص من المهن التقليدية من جهة أخرى، هي التحديات ذاتها التي نواجهها اليوم. يكتب كنيدي: «يتحتم علينا اليوم أن نفهم الترابط بين هذه المشكلات من خلال التشابه في ما بينها وبين أزمة عصرنا الحاضر. فجوهر الاختلاف لا يكمن في طبيعة مشكلات اليوم وإنما في حدتها مقارنة بحدة مشكلات أواخر القرن الثامن عشر. فالأرض تواجه اليوم انفجاراً سكانياً ليس في المجتمعات المتقدمة في شمال أوروبا وغربها، ولكن في المجتمعات التي يضربها الفقر في أفريقيا وأميركا الوسطى والشرق الأوسط، وفي الصين والهند، حيث يعني الانفجار السكاني بلايين البشر وليس الملايين منهم. وفي الوقت نفسه نشهد انفجاراً معرفياً في حقول شتى من التكنولوجيا والانتاج، لكن تأثير كلا الانفجارين يفوق تأثيرهما في ما مضى، ويلمسه الناس بصور أسرع، وعلى نطاق واسع».

يحصر المفكر الأميركي كنيدي جهده على ما يبدو في تعيين

بعض قوى التغيير التي تتخطى في تأثيرها الحدود القومية، التي يمكن أن تحدث في المستقبل زعزعة وصراعاً لا يسلم منهما إلا من حضّر نفسه لدخول القرن الواحد والعشرين. ذلك أن التزايد السكاني، والتغيير الاقتصادي، والتطور التكنولوجي، شأنها جميعاً شأن الحروب والدورات الرياضية، لا تنطوي في العادة على منفعة لجميع الأطراف، إن من انتفع ـ على ما يقول كنيدي ـ من التقدّم الذي هلّلت لمجيئه الأصوات المتفائلة ابتداء من حركة التنوير حتى عصرنا الحالي هي الجماعات والأمم التي غدت قادرة على تسخير العلوم والوسائل الحديثة لمصلحتها، فيما لحق الضرر بالأمم الأخرى الأقل استعداداً للإستجابة للمتغيرات التكنولوجية والثقافية والسياسية.

في تحليله للتحديات التي يواجهها عصرنا في مجال «الانفجار السكاني» يشير الكاتب إلى أن النتائج المادية لتزايد الجنس البشري تنطوي على خطورة جسيمة على البيئة الطبيعية لا سيما على الغلاف الجوي للأرض الذي يتأذى من التلوث، ومن انعدام حركة المياه والخضار، وتنطوي على خطورة كبيرة على الناس أنفسهم من جراء تناقص الموارد الطبيعية، ومن جراء التزايد في «الدفء الكوني»: «إن التأثير الممكن لزيادة الدفء الكوني على الزراعة في الدول النامية يشكل سبباً آخر للقلق، إذ سيؤدي ارتفاع درجات الحرارة إلى الإفراط في استخدام المياه، كما قد يتفاعل مع تلوّث الغلاف الجوي وزيادة الرعي واستنزاف الغابات، ومن المحتمل أن يؤدي إلى تقليص التنوّع البيولوجي للأنواع النباتية».

إن ظاهرة زيادة دفء الأرض أمر من شأنه أن يغيّر من النظم البيئية

بشتى الوسائل، وأن يقلل من قدرة الأرض على مواصلة تقديم الغذاء لعشرة بلايين من الناس يلتهمون الموارد بمعدل استهلاك الدول الغنية في هذه الأيام، أو حتى بنصف هذا المعدل.

وفي عرضه للتحديات الأخرى التي يواجهها عصرنا ومنها التكنولوجيا الحديثة (الكومبيوتر والأقمار الاصطناعية والاتصالات/ المعلومات) يتحدث عن أن الارتفاع الهائل في التدفقات الرأسمالية العالمية التي تجاوزت المستويات المطلوبة لتمويل الطفرة في الصناعة والتجارة العالميتين مرتبط بصورة مبدئية بحدثين آخرين هما: تحرير أسواق النقد العالمية من القوانين، والثورة العالمية في الاتصالات الناجمة عن الأشكال التكنولوجية الجديدة. ولولا هذا التقدّم الهائل في قوة الكومبيوتر والبرمجيات والأقمار الاصطناعية وكابلات الألياف البصرية والتحويلات الالكترونية ذات السرعة العالمية لما أمكن للأسواق العالمية أن تعمل كسوق واحدة، ولما أمكن نقل المعلومات الاقتصادية وغيرها من سياسة وأفكار وثقافة وثورات واتجاهات استهلاكية بصورة فورية إلى ملايين الناس في كل أنحاء العالم. علاوة على ذلك، بدا منذ فترة أن هذه الوسائل (خصوصاً الراديو والتلفزيون) ستفضي إلى تعزيز سلطة الحكومات، بيد أن تأثيرها في الآونة الأخيرة كان تأثيراً معاكساً، ذلك أنها كسرت احتكار الدولة للمعلومات، واخترقت الحدود القومية، وأتاحت الفرصة للشعوب لأن تسمع وترى كيف يؤدي الآخرون أعمالهم بطرق مختلفة، كما جعلت الدول الغنية والفقيرة أكثر وعياً بالهوّة التي تفصل بينهما.

إن ثورة المال والاتصالات تركت بصماتها على الجنس البشري

في أيامنا من حيث أنها حوّلت الأعمال التقليدية إلى أعمال فائضة عن الحاجة في الزراعة والصناعة. وهذا أمر، كما يقول الأميركي كنيدي، لا يلقى الترحيب ذلك أن التاريخ الاقتصادي للعالم والازدهار الشامل المتنامي للجنس البشري ينبعان أصلاً من ابتكار الأساليب الأحدث والأكثر تطوراً في صنع الأشياء من انتاج المنسوجات بآلات تعمل على الطاقة إلى تصميم السيارات بواسطة الكومبيوتر. بيد أن بعض التغييرات أكثر إكتساحاً من غيره، ويمكن خلال العقود القادمة أن تغدو الزراعة التقليدية فائضة عن الحاجة بفعل ثورة التكنولوجيا الحيوية، فيما تقوم ثورة الإنسان الآلي بتغيير طريقة التصنيع وهيكلية العمالة الصناعية التي سادت على مدى القرنين المنصرمين.

إن المواجهة التي يروي فصولها الكاتب الأميركي بين التكنولوجيا والتغيير الاقتصادي والنمو السكاني، كما يرعاها عصرنا، ستؤدي ببعض المناطق الإقليمية والأقطار المختلفة، تبعاً لموقعها الجغرافي ودرجة كفاءة شعوبها ومواردها القومية وموجوداتها من رأس المال، إلى حجز مقاعدها بين قائمة الفائزين، أو قائمة الخاسرين على سلّم التاريخ.

يعتبر كنيدي ان المواقف الاجتماعية والمعتقدات الدينية والثقافية هي من أهم العوامل التي تؤثر في استجابة الأمم للتغيير. والدليل أن الشعوب التي تنفر من الصناعة والتصنيع، وتشك في جدوى التجارة والمشروعات التجارية، ولديها الاعتراض الديني والايديولوجي للعادات الغربية والقيم الرأسمالية وتشهد التركيبة السلطوية التي تؤثر تعزيز

الحاشية والبيروقراطية والجيش، ما زالت في أدنى سلّم التقدّم، تعيش ماضيها متناسية حاضرها الموعود بمستقبل أفضل. ويوضح كنيدي أن المعلومات الثقافية للتغيير إذا كانت قائمة في كل المجتمعات فلأنها تشكل تهديداً للعادات القائمة وأنماط الحياة والمعتقدات الدينية والاجتماعية، فإن البلدان التي فقدت سيطرتها في الشؤون الإقليمية والدولية وتخلّفت اقتصادياً عن الدول المتقدمة، هي الأكثر أخذاً بهذه المعوقات. ويُعزى ذلك لأسباب عملية في بعض جوانبها، ولأسباب نفسية وثقافية في الجوانب الأخرى، إذ ترى تلك البلدان التي بلغت الذروة في ظروف تاريخية محددة انه من الصعوبة بمكان أن تتقبل الظروف المتغيرة والمعطيات الجديدة في تنظيم الصناعة، وتعليم الإناث والذكور، وتوزيع الموارد، واتخاذ القرارات السياسية.

انطلاقاً من هذه المقدمات ينظر المفكر الأميركي إلى الدول المتقدمة والنامية، ويجري عليها الامتحان لمعرفة من منها ستفوز في مواجهة تحديات عصرنا ليدخل غانماً إلى القرن الواحد والعشرين فيقول: في هذا السياق إن الدول النامية الأكثر نجاحاً باللحاق بالغرب هي تلك الدول التجارية في منطقة المحيط الهادىء وشرق آسيا، ثم تأتي بعدها دول أميركا اللاتينية، أما الدول العربية والإسلامية فإنها بعيدة عن ذلك. يكتب بول كنيدي في هذا السياق: «بعيداً عن الاستعداد للقرن الحادي والعشرين، يبدو أن معظم العالمين العربي والإسلامي يجد صعوبة بالتعامل حتى مع القرن التاسع عشر بمبدأه العلماني وديموقراطيته واقتصادياته القائمة على المبدأ الحر «دعه

يعمل»، وبارتباطاته الصناعية والتجارية عبر القومية، وبتغيراته الاجتماعية وأسئلته الفكرية».

ويتساءل كنيدي كيف يمكن للعالمين العربي والإسلامي أن يتقدّما إذا كانت الأصولية آخذة بالاستشراء ونصف المجتمع المكوّن من الإناث لا يسمح له بتحصيل العلم القليل؟ وكيف يمكن لهذين العالمين أن يتقدّما إذا كان المهندسون والفنيون غالباً ما تستغل خبرتهم في أهداف حربية، كما في العراق، والبطالة سائدة في مصر، والتعليم تشوبه الكآبة في اليمن؟

في هذه الحالة، ما الذي يمكن عمله؟ وكيف يمكن للدول، متقدمة ونامية، أن تستعد بصورة أفضل للقرن الواحد والعشرين؟ قبل وضعه الإجابة يلاحظ كنيدي أن هناك حتمية واضحة لحدوث اتجاهات ديموغرافية وبيئية شاملة تدفع نحو اليأس. وبما أنه من غير المحتمل أن يغدو بالإمكان إحداث تغيير كبير في اتجاهات من هذا القبيل، فالأفضل أن يتم التفكير في سلسلة من الاصلاحات والحلول، منها تعزيز دور التعليم بمعناه الواسع الذي يتخطى «صقل» القوة العاملة من الناحية الفنية، أو ظهور طبقات من ذوي المؤهلات الفنية العالية أو حتى تشجيع الثقافة الصناعية إلى استيعاب عميق لأسباب التغيّر في عالمنا، ولمشاعر الناس والثقافات الأخرى تجاه تلك التغييرات. إضافة إلى ذلك يتعيّن على عملية الاستيعاب هذه أن لا تكون خالية من قيمة. ففي نهاية المطاف، لا يكفي فقط أن نعي ما نفعله بكوكبنا، كما لو كنا نراقب التغيرات عبر منظار عملاق من على ظهر المرّيخ، بل أن نعي أن ما نفعله بكوكبنا يعود علينا بالخير

لأننا أعضاء في مواطنة عالمية يجب أن تقوم على نظام أخلاقي متسامح، وإحساس بالعدل وبالتناسب كبير. ومنها أيضاً تحضير القيادة السياسية القادرة على أن تلمّ بمواجهة التحديات المقبلة من الانفجار السكاني إلى الدفء الكوني، والتطورات التكنولوجية، قيادة تحرر الناس من أوهام صفائها، سواء كان ذلك في الدول الصناعية المتقدمة كالولايات المتحدة وفرنسا واليابان، أو في مناطق واسعة من أميركا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط: «إنه لمن الواضح أن أي مجتمع يرغب في أن يرتقي بدرجة استعداده لمواجهة القرن الحادي والعشرين سوف يدفع الثمن لقاء انجاز ذلك الانتقال، إذ أنه سيحتاج إلى إعادة شحذ مهاراته القومية وبناه التحتية، وتحدي القوى التقليدية وتغيير الكثير من العادات القديمة وربما يجري تعديلات في هياكله الحكومية. بيد أن ذلك يستلزم رؤية بعيدة المدى في زمن نادراً ما يستطيع معظم السياسيين في الدول الغنية والفقيرة على حد سواء أن يعالجوا حتى المشكلات ذات المدى القصير».

في كتابه «صعود القوى العظمى وسقوطها» الذي صدر في نهاية الثمانينات وتُرجم مؤخّراً بالانكليزية، ركّز الأميركي بول كنيدي على الدولة القومية باعتبارها أداة الفعل المركزية في الشؤون العالمية، أما في كتابه «الاستعداد للقرن العشرين» المترجم إلى العربية فينتقل إلى تحليل قوى التغيير المتنفذة والمؤثرة في تحديد آفاق القرن المقبل بدءاً بالانفجار السكاني والدفء الكوني، وصولاً إلى الإنسان الآلي والتكنولوجيا الحيوية. وتحليل كنيدي لهذه القوى لا يتأتى بالدراسة التاريخية القائمة على متابعة الحدث الذي يحدث، وإنما على القوى

الفاعلة التي تؤثر في التطور التاريخي بهذا الاتجاه أو ذاك، من خلال الربط الشامل والمتكامل بين الانفجار السكاني وتزايد الهجرة غير القانونية، وبين التكنولوجيا وانحسار مبدأ السيادة، وبين ثورة الإنسان الآلي، والطلب العالمي على الأيدي العاملة، وعبر التطرق إلى مناطق العالم المختلفة شرقها وغربها، شمالها وجنوبها، وقدرة كل منطقة في احتلال موقعها على سلّم التاريخ القادم إلينا مع القرن المقبل.

د ـ ايزايا برلين

عندما يلقي أولاد جنسنا، بعد قرنين أو ثلاثة، نظرة على عصرنا، سيكتشفون أن التاريخ الإنساني في هذا القرن صنعته أفكار تكوّنت في أذهان الناس حول العلاقات في ما بينهم: كيف كانت، وكيف أصبحت، وكيف من المحتمل أن تكون، أو كيف يجب أن تكون؟ سيكتشفون أيضاً ويكتشف معهم بعض الرجال المستشرفين ذرى المستقبل أن الدرس الأخلاقي الذي يقوم على الفحص المنظم لعلاقات البشر والمفاهيم والمصالح والمثل العليا وتصنيفات القيم التي ترتكز عليها غايات مماثلة للعيش، قلما تم معاينتها بروح نقدية تسعى إلى فهم الأهداف والحوافز التي توجه الفعل الإنساني، بهدف تقويمها والحكم عليها باسم هذا المثال أو ذاك، أو هذه الفكرة أو تلك.

إن دراسة مجموعة الأفكار المتنوعة حول مقاصد الحياة التي تحدد الفعل الإنساني وتوجهه هي المسألة الأساسية التي يعكف عليها المفكر الغربي ايزايا برلين في كتابه المأخوذ عنوانه من قول لكانط: «من نسيج الإنسان الفاسد لم يصنع أي شيء مستقيم أبداً».

قول دفع برلين إلى تعقّب الأفكار التي حكمت العالم في مجال الأخلاق والفكر السياسيين، منذ اليونانيين وحتى أيامنا هذه.

يعتبر ايزايا برلين أن فكرة قيام مجتمع مثالي حلم قديم جداً، سواء بسبب مصاعب الحاضر أو الخوف من المستقبل. لذلك كان الناس يحلمون بقيام دولة مثالية ليس فيها بؤس أو جشع، ولا فيها خطر أو فقر أو عمل مؤلم أو عدم استقرار. هذه الفكرة التي تكوّنت بفعل المثال الأفلاطوني ورثها الغرب وراح يبحث عن السبيل لتحقيقها، في الكنائس، أو المختبرات، في الحدس أو التجربة، في الرؤى الصوفية، أو في الحسابات الرياضية، وبذلك كوّن يوطوبيات راح يقدّسها عبر الشعر، والفن، والفلسفة السياسية، وراح يدافع عنها بجيوشه وقادته، وأباطرته، وملوكه، وزعمائه.

إن الفكرة الرئيسية الثابتة التي تبدو من خلال الفكر الطوباوي، المسيحي والوثني على حد سواء، إنه كان يوجد ذات يوم مجتمع مثالي، أو دولة مثالية، ثم حلّت الكارثة، وهي حسب الانجيل خطيئة العصيان ـ أكل الفاكهة الممنوعة، أو أنها الطوفان، أو أن عمالقة اشراراً أتوا وعاثوا في الأرض فساداً، أو أن رجالاً شيّدوا من عجرفتهم برج بابل ونالوا عقابهم، كذلك أيضاً في الميثولوجيا الإغريقية: الدولة تنهار بفعل كارثة ما، كما في قصة بروميثيوس أو في قصة ديوكاليون، أو في قصة علبة باندورا.

الوحدة الأهلية، إذن، تنهار بفعل المحن والحماقات وجرائم البشر فيضطر الناس عبر تاريخهم الشخصي وتاريخ الجماعة التي ينتمون إليها إلى رأب هذا الانهيار، وتجميع الأجزاء المفككة من أجل

استرجاع حالة الصفاء كي يصبح بالإمكان انجاز الدولة المثالية للمجتمع المثالي مجدداً.

يكتب ايزايا برلين في هذا السياق: «من المؤكد أنه ما لم نكن قادرين على تصور شيء كامل، لا نستطيع أن نفهم معنى النقص. إذا افترضنا أننا نتذمّر من وضعنا هنا على الأرض بالإشارة إلى الصراع والبؤس والقسوة والرذيلة، إذا أظهرنا في اختصار، أن حالتنا أدنى من الكمال، فإن مثل هذا يدرك فقط بالمقارنة مع عالم أكثر كمالاً، إننا بقياس الهوة الفاصلة بين العالمين نستطيع أن نقيس مقدار النقص في عالمنا. نقص في ماذا؟ إن فكرة ما ينقصه هي فكرة الدولة المثالية. هذا برأيي الأساس الذي ارتكز عليه الفكر الطوباوي، وارتكز عليه بالفعل جزء كبير من الفكر الغربي عموماً، إنه في الواقع يبدو محورياً بالنسبة له، منذ فيثاغوراس وأفلاطون إلى اليوم».

ما من فكرة تقريباً حول مصادر المعرفة الحقة إلا واعتنقت بحماسة وفُرضت عقديّاً من خلال التفكير الواعي في هذه المسألة، في التعاليم الاغريقية واليهودية المسيحية. وبسبب الخلافات بينها نشبت صراعات كبيرة واندلعت حروب دموية، ولا عجب طالما أن خلاص البشر يعتبر موقوفاً على الإجابات الصحيحة حول مصادر المعرفة الحقة، كانت فكرة «الفضيلة هي المعرفة» التي أطلقها سقراط، وجعلها أفلاطون وأرسطو أكثر شمولاً، وكرسها اللاهوت المسيحي وراء دزينة كاملة أو أكثر من اليوطوبيات في القرن السابع عشر وما بعده. يوطوبيات قامت على مبدأ مفاده «وجود حقائق عامة، تصحّ لكل الناس، في كل مكان، وكل زمان»، وأن هذه الحقائق يعبّر

عنها في قوانين عامة: القانون الطبيعي عند الرواقيين والكنيسة في القرون الوسطى والقانونيين في عصر النهضة، ومجرد تحديه يؤدي إلى الرذيلة والبؤس والفوضى. صحيح أن شكوكاً أثيرت حول هذه الفكرة من قبل بعض السفسطائيين، وفي زمن لاحق من قبل مونتين، ودافيد هيوم، إلا أن الذي وجّه أكبر ضربة إليها هو ميكافلي الذي أبدى شكوكاً في ما إذا كان ممكناً، وإن من حيث المبدأ، الجمع بين وجهة نظر مسيحية في الحياة تشتمل على التضحية بالذات والتواضع، مع امكانية انشاء حكومة قوية ومجيدة والمحافظة عليها، مما يتطلب التواضع أو التضحية بالذات من جانب حكامها ومواطنيها، بل الفضائل الوثنية من شجاعة وحيوية وتوكيد للذات، وبالنسبة إلى الحكام، القدرة على التصرّف بقسوة ووحشية وانعدام الضمير حيث تستدعي ذلك احتياجات الدولة.

كانت هناك زاوية أخرى طرحت من خلالها الشكوك حول افتراضات القانون الطبيعي القائلة: «إن الطبيعة البشرية جوهر ثابت غير قابل للتغير، في كل مكان وزمان، وبالإمكان أن تعرف وأن تكتمل عند أولئك الذين يمتلكون النوع المناسب من المعرفة». جاءت هذه المرة أبان حركة الإصلاح في القرن السادس عشر في غرب أوروبا وشمالها، تلك الحركة التي تزعمها بعض المحامين الذين بسبب معارضتهم سلطة الكنيسة في روما، ومعارضتهم سياسة المركزة التي اتبعها ملك فرنسا، بدأوا محاجتهم بأن القانون الروماني، بادعائه حق السلطة الشمولية، لم يكن يعني شيئاً بالنسبة إليهم، خصوصاً أنهم ينتسبون إلى جماعات من أصل مختلف لها تقاليدها المختلفة،

وشخصيتها ووجهة نظرها ومفاهيمها وطبقاتها وآراؤها في الحياة.

مع حركة الإصلاح، والانتصار الذي حققته العلوم الطبيعية، في تلك الفترة بالذات، نتيجة الاكتشافات الثورية لغاليليو ونيوتن وجهد غيرهما من الرياضيين والفيزيائيين والبيولوجيين العباقرة، تحركت حركة التنوير الفرنسية ودعت إلى اعتبار المعرفة العلمية وحدها قادرة على تحقيق خلاص البشر من التعنّت والخرافة والظلم والظلامية، ثم تبعتها في القرن التاسع عشر حركة لاهوتية تزعمها القس جوهان غوتفريد هيردر. حركة كانت بمثابة ردة فعل على النجاح الدنيوي للحضارة الفرنسية التي اعتبرت نفسها أم الحضارات.

أكد هردر من داخل هذه الحركة أن القيم ليست شمولية، فكل مجتمع إنساني، كل شعب، كل حضارة تمتلك مثلها الخاصة الفريدة، ومقاييسها، وأسلوبها في العيش والتفكير والعمل. كما أنه لا توجد قوانين ثابتة وشمولية وأزلية أو معايير للحكم يصار إلى تصنيف الثقافات والأمم على ضوئها، وبذلك ينقض القس الألماني الافتراض الغربي الأساسي بأن كل القيم الحقة ثابتة وخالدة وكلية، ويعتبر فكرة المجتمع المثالي فكرة طوباوية: «إن فكرة مجتمع مثالي واحد لكل البشر يجب أن تكون مناقضة لذاتها في منطقها الداخلي، لأن مثوى الشهداء عند الألمان يختلف بالضرورة عن مثال الحياة المستقبلية عند الفرنسيين، ولأن جنة المسلمين ليست نفسها جنة اليهود والمسيحيين، ولأن مجتمعاً يتوصل فيه الفرنسي إلى تحقيق اكتمال منسجم هو مجتمع قد يكون بالنسبة إلى الألماني مجتمعاً خانقاً».

اسهمت الحركة التي تزعمها هردر على الصعيد اللاهوتي، على ما

يقول برلين، إلى تغييرات هائلة على صعيد الفكر السياسي والأدبي والفني. فبالنسبة إلى فردريك شليغل أو نوفاليس لا تقدم القيم الأخلاقية والسياسية والفنية موضوعياً، إنها ليست نجوماً ثابتة في سماء أفلاطونية ما، وليست دهرية أو غير قابلة للتغير، ولا يستطيع الناس اكتشافها إلا من خلال استخدام الطريقة المناسبة، في التبصر الميتافيزيقي، والاستقصاء العملي، والمناقشة الفلسفية أو الوحي الإلهي. فالقيم تتولّد من الذات الإنسانية الخلاقة. الإنسان قبل كل شيء مخلوق لم يُمنح العقل وحده بل الإرادة أيضاً. والإرادة هي الفعل الإبداعي عند الإنسان الذي لم يعد يتقيد بالقوانين الموضوعية المستمدة من الطبيعة المثالية الشاملة أو تلك المتعلقة بالحقائق الأبدية الكلاسيكية أو بالقانون الطبيعي، أو بمشترع مقدس.

إن فكرة وجود كرة بلّورية سماوية لا تتأثر بعالم التغير والظواهر التي تشكل الحقائق الرياضية والقيم الأخلاقية أو الفنية انسجاماً متكاملاً مضموناً بوجود روابط منطقية غير قابلة أن تهدم، أطاحت بها الحركة الرومانطيقية، وأحلّت محلها فكرة التوكيد الذاتي للشخصية الفردية المبدعة التي تصنع عالمها الخاص. فكرة المتمردين على الأعراف. والفنانون الأحرار والخارجون على القانون الملعونون المنبوذون. إلا أن هذا الاستغراق الرومنطيقي في الذات كما يوضح ايزايا برلين صار سبباً لارتباك متواصل وقلق فعلي في الوعي الأوروبي كما لا يزال مستمراً على هذا النحو حتى اليوم، حاول هيغل وماركس أن يعقلانه بالعودة إلى مخطط تاريخي عقلاني. بالنسبة إلى هذين المفكرين، التاريخ سرد للصراعات والتناقضات، لكن هذه تجد

حلولها على نحو مطلق. إنها ناشئة من جدل التطور الذاتي للروح الكونية، أو للتقدم التكنولوجي الذي يسبب العمل والحرب الطبقية. لكن هذه التناقضات هي العوامل، وهي نفسها لا غنى عنها بالنسبة إلى الحركة المتقدمة التي تبلغ أوجها في كل منسجم هو الحل النهائي للاختلافات في الوحدة، سواء كان تصورها أنها تقدم لا نهائي نحو هدف متعال، كما عند هيغل، أو أنها مجتمع عقلاني يمكن التوصّل إليه كما عند ماركس. يكتب ايزايا برلين: «بالنسبة إلى المفكرين الطوباويين في هذا العرف، النهاية السعيدة هي صفاء أزلي، تألق مجتمع سكوني خال من الصراعات بعد أن تكون الدولة قد دالت وزالت كل السلطة التشريعية، إنها فوضوية مسالمة يكون الناس فيها عقلانيين، ومتعاونين، وفاضلين، وسعداء وأحراراً. إنها محاولة للحصول على الأفضل في العالمين تأخذ بعين الاعتبار الصراع الحتمي، لكن من أجل الاقتناع بأنه في الوقت الحالي لا يمكن تلافيه وأن مرحلة مؤقتة على درب التكامل الذاتي الكلي للبشرية قادمة».

شهد زماننا على ما يبدو صراعاً بين رؤيتين متناقضتين، حاول ايزايا برلين الكشف عن جذورها في الوضع البشري: الأولى رؤية أولئك الذين يؤمنون بوجود قيم أزلية ملزمة لجميع الناس، كما هو حاصل وإذا لم يدركوها أو يحققوها فهذا عائد إلى النقص في المقدرة الأخلاقية أو الفكرية أو المادية الضرورية لانجاز هذه الغاية. والثانية رؤية أولئك الذين يعتبرون أن التماثل قاتل. فالناس يستطيعون أن يعيشوا حياة كاملة في مجتمعات ذات بنية منفتحة فقط، لا يكون

فيها التنوّع مسموحاً به فحسب، بل يكون مقبولاً وموضع تشجيع، وأن النمو الأفضل للامكانات الإنسانية يمكن أن يحصل في مجتمعات تتمتع بنطاق واسع للآراء الحرة، حيث تسود حركة الفكر والتعبير، وتتعارض الأفكار والآراء بعضها مع بعض. مجتمعات يسمح فيها بالخلاف وحتى بالصراع، ولو بقوانين لضبط ذلك الصراع والحؤول دون التخريب والعنف، وأن الخضوع لايديولوجية واحدة مهما كانت عاقلة وتخيلية، يحرم الناس من الحرية والحيوية.

كتابات ايزايا برلين تذكرنا بأن البُعد الأخلاقي للفلسفة السياسية في الفكر العربي الإسلامي ما زال منذ أن سعى الفارابي إلى بناء مدينته الفاضلة يبحث عن كاتبيه ومفلسفيه سلوكاً وقيماً. وحتى يوجد هؤلاء يبقى سؤال القيمة، وبالتالي سؤال الحقيقة مطرودين معاً ومطاردين في عالمنا العربي.

هـ ـ فرنان بروديل

يلاحظ المفكر الفرنسي ميشال فوكو في مدخل كتابه «حفريات المعرفة» أن الأدوات الجديدة التي أصبحت في حوزة المؤرخين، مكنّتهم من الكشف عن الطبقات الرسوبية داخل حقل التاريخ، وسمحت لهم بالتالي الإفلات من التعاقبات الخطية التي جعلت من المؤرخ شخصاً يهتم بالزمان والوثائق والتسلسل التاريخي للأشخاص والأحداث، والانتقال إلى سبر الأغوار، بدءاً من الحركية التي تطبع السياسة حتى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية، وبذلك رسموا خلف التاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ

بطيئة الحركة، كتاريخ الطرق البحرية، وتاريخ القمح، وتاريخ المناخ.

وبالتحول الذي طرأ على حقل التاريخ أخلت الأسئلة التقليدية التي كان يتطارحها المؤرخون، حول الرابط الذي يجمع بين احداث مشتتة وكيف السبيل إلى ضبطها والكشف عن غائيتها، المكان لأسئلة من نوع جديد، تدور حول المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر، والسلاسل التي يجب إقامتها، بين هذه المراتب، والجداول الزمنية التي تندرج فيها تبعاً لنظام التحقيب.

كان التاريخ في ثوبه التقليدي يعتبر الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة تستند إلى معقولية وغائية تلمّها نظرة فلسفية يمكن العودة بأصولها إلى النظرة المسيحية التي تعتقد بوجود عظمة حقيقية في التاريخ، يغدو معها هذا الأخير ملحمة مقدسة تبتدىء مع خلق الإنسان، وتستمر في اتجاه المستقبل، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر والتخلّف عن التقدم، كما تحدّث عنهما هيغل، ومن بعده ماركس.

وطبعت هذه النظرة الغائية للتاريخ المجسدة في الروح عند هيغل، والعامل الاقتصادي عند ماركس تحقيب التاريخ الكوني، وأدت إلى وضع الدين والخرافة والأسطورة في الدرك الأسفل، وانتزعت صفة التحضّر عن البلاد والحضارات غير المماثلة لبلاد الغرب وحضارته، أو عن تلك التي تُدعي «بدائية» بدعوى غياب التاريخ والدولة والاقتصاد فيها.

* * *

أدّى تقدم الدراسات الاجتماعية والانثربولوجية إلى التحول من نظرة المؤرخين، الباحثين عن موضوع الحقب إلى موضوع البنيات

الذي هو أكثر ثباتاً وأقل عرضة للتغير والتبدل. فكتب كلود ليفي ستراوس تاريخ المجتمع البدائي، وكتب لوروا لادوري تاريخ المناخ منذ العام الألف، وكتب فرنان بروديل تاريخ المتوسط.

يعتبر الفرنسي بروديل في كتابه «المتوسط والعالم المتوسطي» أن الزمان هو بعد المكان، وأن الحدث الزماني غير قابل للفهم، ما لم يبحث له عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار الجغرافي والاجتماعي والسياسي، وبذلك نراه يتجاوز التاريخ التقليدي ويحوله إلى جغرافيا، وعلم اجتماع واقتصاد في الآن نفسه، أي علم معقد يتركب من فروع معرفية متداخلة ويتمحور حول موضوعة الحضارة أفقاً للبحث والدراسة، وفي هذا الصدد، يحرص بروديل على إبراز الفروق بين الحضارة والمجتمع موضحاً، أنه «في المستوى الزماني، تضم الحضارة أمكنة وفضاءات زمانية أوسع بكثير من أي واقع اجتماعي معطى. كما أنها أبطأ تحولاً من المجتمعات التي تضمها أو تلك التي تظهر في حضنها».

تغدو الحضارة من هذا الجانب محددة ومشروطة بمكانها (البحر الأبيض المتوسط)، كما يغدو زمانها التاريخي محدداً بالمكان وتابعاً له. لكنها، في الوقت ذاته حقيقية واقعية، موغلة في الزمن، تكشف عن صحتها في المكان.

بكلام آخر الحضارة في سياق منهج بروديل الجديد، مجموعة تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية. سمتها الأولى أنها حقيقة واقعية ذات حدة مفرطة في الطول، وسمتها الثانية أنها مرتبطة أوثق الارتباط بمكانها الجغرافي.

يحتوي المتوسط على ما يقول بروديل ثلاث حضارات هائلة، ثلاث مجموعات ثقافية، ثلاثة أنماط أساسية في الاعتقاد والتفكير والعيش والأخلاق، تتجسد في ثلاث شخصيات لا نهاية لاقدارها التي كانت وما زالت قائمة منذ قرون وقرون، متجاوزة حدودها وحدود الدول والعقائد التي تشكل لباساً هشاً لها. وهذه الحضارات هي الأقدار الوحيدة التي يمكن تتبعها دون انقطاع عبر تقلبات الزمن واحداث تاريخ البحر المتوسط.

الحضارة الأولى هي الحضارة الغربية، وعلى الأصح كما يقول بروديل هي الحضارة اللاتينية أو الرومانية. إنها الحضارة الأشد مقاومة بين حضارات المتوسط. فهي ما كانته الأمبراطورية الرومانية بمركزها روما التي ظلت مركز العالم اللاتيني حتى بعد أن صار كاثوليكياً.

والحضارة الثانية هي الحضارة العربية الإسلامية التي يجمعها تعارض عميق مع الحضارة الغربية. أما الحضارة الثالثة فهي الحضارة اليونانية التي لا تكشف اليوم عن وجهها في وضوح، بل تحافظ فقط على جوهرها.

تبدو الحضارات المتوسطية، في آمادها الطويلة كناية عن واقعات تاريخية مغروسة بصلابة في حدودها الجغرافية، ولا يمكن أن تنتقل بحذافيرها من مكان إلى آخر، الأمر الذي يقيم حدوداً أو فضاءات ثقافية مذهلة في استمرارها وفي استعصائها على الاختلاط والتمازج. وهذا الثبات كما يقول بروديل يجذّر الحضارة في ماضٍ سحيق القدم. وحين طرأ تغير يطاول الأعماق التي تفترضها الأديان فإن الحضارات تلوّن قيمها القديمة وتستمر في تشكيل جوهرها. فالحضارة اليونانية

التي ولدت في القرن السابع قبل الميلاد وانهزمت في أيام الرومان، عادت إلى النهوض بعد خمسة قرون مع تأسيس القسطنطينية واستمرت حتى القرن التاسع عشر، أي حتى قيام صليبية جديدة بمساعدة الارثوذوكس الروس والأوروبيين كان هدفها تحرير بلاد البلقان».

وما يصح في العالم الأرثوذكسي يصحّ أيضاً، حسب بروديل، في كل من الشخصيتين الحضاريتين الأخريين: الرومانية والإسلامية. فمنبت الشخصية الحضارية الإسلامية هو صحراء شبه الجزيرة العربية التي افتتحها الفرسان العرب بسهولة. لكن هذا المنبت أكد نفسه كوريث فعلي للشرق الأوسط وتراثه، حيث امتد قديماً العالم القرطاجي الذي كان متهيأً لاستقبال حضارة الإسلام أكثر من استعداده لتمثل القانون الروماني. وعلى رغم أن الدين يشغل مركز القلب من كل نسق ثقافي، فإن الحضارة ليست ديناً فحسب على ما يقول بروديل لذلك «هضم الإسلام فضلاً عن تراث النبي إبراهيم، ثقافات وسلوكات وعادات تعود إلى أزمنة سحيقة. وكماا هي الحضارة الغربية مشتقة ومطعّمة أو من الدرجة الثانية، كذلك هو الإسلام حضارة اشتقاق وتطعيم ومن الدرجة الثانية أيضاً. وربما الحضارة الصينية وحدها حضارة من الدرجة الأولى».

في خضم الصراع والحوار والتنافس بين هاتين الحضارتين (القائمتين في الشرق والغرب) يبرز اليهود بوصفهم خصماً صغير الحجم، لكنه، حسب بروديل، يمتلك امكانات هائلة وغريبة. «فحين كان يضطهد أمير اليهود كانوا هم لا يعدمون أميراً آخراً يحميهم، وحين كان يخونهم نسق اقتصادي كانوا يسارعون في لجوئهم إلى

غيره. وحين كانت تقذفهم حضارة ما خارج حيّزها الجغرافي كانوا لا يعدمون حضارة أخرى تستقبلهم». هناك قطعاً حضارة يهودية، على ما يقول بروديل، ولكنها من الخصوصية إلى حد يعدمنا التعرف إلى حضارة أو شخصية أصلية فيها. هذا مع العلم أنها من خلال عنادها ورفضها اليائس تقاوم وتخضع، ترفض وتقتبس. «إنها تحتوي على الخصائص التي تشكل شخصية حضارية، ولكنها غير منغرسة، ولا متجذرة ولا تخضع لمعطيات جغرافية ثابتة».

على هذا النحو يقدم التاريخ البروديلي، وفي هذا الاتجاه يسير، اتجاه تمفصل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي في علاقته بالوسط الجغرافي (البحر المتوسط) الذي يشكّل حيز ـ حركة ينتقل البشر بين انحائه وجهاته، فضلاً عن تنقل المواد والسلع والأفكار والتقنيات والحروب والأوبئة. فشبكة المواصلات المتوسطية البرية والبحرية والنهرية، وشبكة المدن المتوسطية ظلت حتى القرن السابع عشر أغنى الشبكات المدينية وأهمها في العالم كله. إن هاتين الشبكتين كانتا تحتلان موقع القلب من تاريخ المتوسط وحضارته، منذ الفينيقيين واليونان والرومان حتى الإسلام وأوروبا. وبذلك شكّل المتوسط في القرن السادس عشر (موضوع كتاب بروديل) على رغم انقساماته السياسية والثقافية والاجتماعية والدينية ما يسميه بروديل «اقتصاد ـ عالم» أي حيّز قائم بذاته، نسجت الروابط التجارية وحركات التبادل بين مناطقه وأرجائه وحدة اقتصادية عضوية. وحدة لا يمكن أن يظهرها من يتناول المكان من الجغرافيين بذاته ولذاته كواقع ميت، وإنما ذلك الذي ينحني على المكان كوحدة زمانية

يتفقده في علاقته بالبشر الذين نزلوه مدة طويلة.

يكتب بروديل في هذا السياق: «لقد بقيت سنوات وسنوات حائراً متردداً أمام المتوسط ولم أفهمه على نحو جلي إلا بعد 18 سنة على بدئي في العمل. وذلك حين انتبهت إلى أن الجغرافيا هي الوسيلة المثلى لحمل التاريخ على الجريان ببطء شديد، والوسيلة المثلى للوصول إلى مستوى الصفر. حينذاك فحسب فهمت أهمية المتوسط كموضوع للتاريخ، ففهمت نفسي بفضله».

على هذا النحو وصل بروديل إلى توسيع دائرة المعرفة التاريخية من المعرفة التي تلهث وراء زمن الأفراد والأحداث إلى المعرفة التي تريد أن تلم بمجمل وقائع الاجتماع البشري انطلاقاً من تداخل حياة البحر بحياة اليابسة. تلك الحياة التي كانت تتيح انتقال البشر وتبادل السلع وتبادل الحضارات وتمازجها، وما زالت تتيح للباحث المفكّر أن يكشف عن الفيزياء العميقة للتاريخ الذي يرينا فينيقيا في شمال افريقيا واسبانيا، وروما في لبنان، واليونان في مصر، والإسلام في كل من الأندلس والبلقان. فمتوسط التاريخ، أي متوسط بروديل ليس متوسط الجغرافيين أو المؤرخين، ولا يمكن استشراف حدوده المتحركة المتماوجة، ولا السيرورات التي تعتمل فيه من دون إعادة رسم النسيج الحياتي من العلائق التي تجمع الزمان إلى المكان، إلى التاريخ، أي من دون بناء فلسفة جديدة للاجتماع البشري، قوامها الماء والتراب والحياة.

الفصل الثاني

في

المعرفة



أسئلة الثقافة الراهنة

أ ـ المجالات

على رغم التعدية والتشتت اللذين يسمان المرحلة الراهنة، فإن الظواهر الثقافية في القرن العشرين قامت على تصوير وتطويق ما يواجهه إنسان هذا القرن، وما يتجاوزه، وما يحرجه، أو يرهبه ويبهره.

هكذا ابتعدت الثقافة في مجموعها عن التسلية والوصف (أي ما يسميه بعضهم الجمال، أحياناً) لتصبح تأملاً، سواء أكان هذا التأمل قاتماً أو فاقعاً، جاداً أو هازلاً، شعرياً أو اخلاقياً، ولتصبح، أيضاً، مسألة متعددة الابعاد لمكانة الانسان في العالم.

الاّ أن هذا «الاصباح» الثقافي اذا صحّ التعبير، لا يتبدّى الاّ من خلال انفعالات واندفاعات وقيم واشكال في حاجة إلى تطهير، وإلى تفسير وتوضيح. وبالفعل، أن كلّ واقع ثقافي جديد لم نتآلف بعد معه، حتى نعيشه تلقائياً، يتطلب في البداية أن تلتقطه «الافكار» وأن تنظّمه.

والقارىء، كالباحث، كلاهما يشعر بالحاجة إلى المحاولة،

محاولة الفهم، ومحاولة التنظيم، ومحاولة التصنيف والاستطلاع. ذلك أن روح العصر اذا صح التعبير تحترس غريزياً من الفكر المتطاول، المنهجي، والمنطقي، وتأنس للفكر الذي يعبر مثل لمح البرق عن رؤية ما إلى العالم، ويكهرب للحظة من الزمن «مشهد» الثقافة، ويكشف عن محركاته في تأمل سريع يشبه الانفعال أو الصورة أو الشرارة.

في مثل هذا الجو من الاستعداد الفكري يحلّ التأمل السريع محلّ الدراسة، إنه لا يزعم تفسير مجالات الثقافة برمتها، بل يدعي أنه يطلق سهماً نارياً في قلب الليل. ولهذا يفلت من النقاش، لأن كل الذرائع صالحة لهذه «الشمس الوجيزة».

إن التأمل السريع في ثقافة هذا القرن، وخصوصاً في الربع الاخير منه، يستطيع أن يكون اعترافات جيل، ويستطيع أن يكون تعبيراً عن السخط ازاء هذا العالم، والعمل على مواجهته. يستطيع أن يكون تعبيراً عن تجربة ميتافيزيقية واخلاقية، ويستطيع أن يكون تعبيراً عن تجربة سياسية، أو مغامرة فلسفية، أو حكاية نوع أو فن.

جمالياً، يمكن القول أن الانسانية عرفت قبل انتهاء القرن التاسع عشر جماليات ثلاثاً: الاولى جعلت من الفن تعبيراً عن الماورائي، جعلته شكلاً مهذباً ورمزياً لما يسود المجتمعات التقليدية من اساطير وأوهام. والثانية، جعلت من الفن تعبيراً، ومحاكاة للعالم المرئي. وكان الفنان في الاولى والثانية يعمل بروحية العالم الذي يظهر الجمال مجلبباً بإهاب الحق ، والتفكير السليم. أما الثالثة، فهي الجمالية الرومانسية، التي جعلت من الفن تعبيراً عن الانفعالات

والاهواء الشخصية، وجعلت من الفنان يعتقد ويحسّ أن علاقته هي مع عالمه الخاص، حيث يتحد الهزلي والمأسوي، الغنائي والعبثي، وليس مع العالم الذي يتجاوزه.

ان هذا المنفذ إلى العالم الجوّاني الذي احدثته الرومانسية، تمثّل بالهوس الميتافيزيقي والشعر الكوني، والتطلب الاخلاقي، وشطحات الحلم والخيال، وتمثّل أيضاً في وعي إنسان القرن العشرين بأنه «كائن تاريخي»، كائن يحمل قدره ومصيره بين يديه. من هنا اخذ يبحث عن اشكال واساليب وأفكار جديدة تبعث الحياة في هذا العالم الأصمّ، هذا العالم المنظّم، والمرتّب والمستسلم لعقائده، وعاداته.

بحث إنسان القرن العشرين، فناناً كان أم كاتباً، أم فيلسوفاً، عن عالم جديد يظلّل قلقه وحريته قاد إلى تفنّنات أندريه جيْد وتلاعبه بالرغبة والصدق والاخلاق، في مطلع هذا القرن، وأوصل إلى المحاولات الشعرية والميتافيزيقية عند جان كوكتو والسورياليين، وأدى إلى التساؤلات عن المصير والانسان لدى أندريه مارلو، والعبث والتمرد لدى البير كامو، والتزمت الدوغمائي، لكن القَلِقْ لدى سارتر، قاد ـ بكلمة اخرى ـ إلى مساءلة اللغة، عن اغوارها المنسية والواقع عن تلافيفه المغيّبة، والعقل عن وقاره الدائم، والنفس عن مطاويها المحرّمة. قاد اخيراً، إلى خلع البداهة عن المفاهيم التي صفّدت عالَمَيْ الارض والسماء.

إن المنطق الذي تحكّم بالفكر الفلسفي ليس بعيداً عما قلناه. فالمعروف أن هذا الفكر، منذ القرن التاسع عشر، سار في اتجاهين:

الاول عكف على دراسة مشكلة المعرفة، كما ارساها هيوم وكانط، وبذلك بقي قابعاً في قلعة الفلسفة ولم ينزل إلى اسواق الحياة. أما الثاني فتحرك باتجاه الحياة الاجتماعية والثقافية للانسان، مع هيغل، ورسم لنفسه هدفاً اساسياً، ألا وهو الكشف عن المعنى المخبّأ خلف المعنى الظاهر، أو بكلام آخر، الكشف عن البعد الجوهري للإنسان، ذلك البعد الذي يستره الواقع بترّهاته واوهامه.

يتوضح هذا البعد عند الكثيرين من مفكّري القرنين التاسع عشر والعشرين، من خلال سعيهم إلى كشف القوى الخفية، والحوافز الدفينة التي تحرك الانسان من دون علم منه. من هنا تكلم شونبهاور عن ارادة العيش، وإثار نيتشه ارادة القوة، وتحدث ماركس عن صراع الطبقات، واشار فرويد إلى اللذة، ونبّه ليفي شتراوس إلى الفضاءات العقلية التي يتكون منها تاريخ الانسان.

الاّ ان هذا البعد الفكري الذي أفقنا على نجاحه وسقوطه، بعد أن وصل إلى المئة والخمسين من عمره، نراه اليوم يكتب وصيته في الفلسفة، والنفسيات، والادبيات. يكتب وصية ليقول أنه كان مأخوذاً بالعمل على خلع مسلّمات الفيزياء الكلاسيكية التي كانت اقامت عالماً منظماً ومتماسكاً واسكنته إنساناً، أكيداً من نفسه وسيّداً على اهوائه، واميراً على افكاره وتصوراته. الا أن هذا السعي لإبدال عالم بآخر، قاد إلى ذاتية مغلقة، وانسانية محطّمة وعالم يسكنه العنف، والعبث واللامعنى.

هذا البعد الفكري يكتب أيضاً، وصيته ليقول أن سعيه للكشف عن المخبأ في السياسة والفكر والاجتماع، قاده إلى التطرف في

الطروحات والقفز فوق الفروقات، قاده إلى اعتبار المطلق على قاب قوسين، وإلى اعتبار الثقافي محض وهم، والروحاني موعداً مؤجلاً، والخصوصي تعصباً اعمى. قاده بكلام آخر إلى الدوغمائية والراديكالية والنفعية المتمركزة حول الذات. وإلى إنشاد تفوق المادة على الروح، وتكريس العدوانية مكان الاخاء، والتهديم مكان البناء. والخواء الاجتماعي مكان التواصل. والانفراد مكان الالفة. (رسوم بيكاسو، ومدارات بيكيت، وجلسات سارتر، وموسيقى البوب والروك).

قد لا ننتهي اذا شئنا من توصيف هذا البعد الفكري لثقافة الحداثة التي خبزتنا وعجنتنا، وها هي اليوم تطالبنا بالتحوّل عنها، وتسألنا أن نعيد النظر بمبادئها، وأهدافها بإسم حداثة اخرى هي حداثة ما بعد الحداثة.

من الإنصاف القول أن الحداثة المنصرمة القريبة من أجَلِها، لم تنتصر هنا، وتخفق هناك، وإنما انتهت لأنها حققت مهمتها. فالمجالات التي حرثتها تمّ حصادها، والغرسات التي نصبتها تم قطافها. فلا مجال بعد اليوم لتركيبات بيكاسو، والاعيب فرويد وموسيقى بيتهوفن. ذلك أن عالمنا الثقافي الراهن الذي يقوم، على تقديس البحث واعتماد الفكر الحرّ، والأخذ بالتغيير الدائم لم يترك مجالاً لمحرّمات في حاجة إلى انتهاك، وأسرار في حاجة إلى كشف، ومسلّمات في حاجة إلى تمحيص. إنّه عالم الفضيحة الدائمة في التلفزيون، والسينما، والفيديو والاذاعة والصحيفة، والمجلّة والدورية.

لكي نفهم منطق هذا العالم ثقافياً يجب أن نتناسى، مؤقتاً، تأويلات الفلاسفة الكبار حوله، ونشيح بأنظارنا واسماعنا، عن تأوهات

الأدباء، وخرطشات الرسامين، وانهماكات الشعراء الميتافيزيقية ودندنات الموسيقيين الكلاسيكيين، وأقوال القصاصين الخرافية حوله. يجب أن ننطلق، على طريقة السياسيين، بالحديث عن النظام الجديد الذي يحكمه.

يتمثل النظام الجديد بالقول، أننا نعيش في عالم موحّد سواء لجهة اقتصاده أو لجهة اعلامه. موحّد ولكنه في الآن نفسه متعدد الاطراف والمراكز. بمعنى أن الغرب افتقد شيئاً من امتيازاته بمعنى أن المعرفة لم تعد محصورة فيه وإنما تشتّتت وتوزعت في كل الأنحاء.

يترتب على ذلك أن النتاج بكل أنواعه ومستوياته لم يعد محصوراً هنا وهناك، وإنما صار يجيء من كل الأنحاء، غزيراً، متنوعاً، متعدداً. غزيراً برجاله، ومعارفه، وأفكاره، ومعلوماته، وإبداعاته. متنوعاً بمصادره، وروافده، وأنهاره، متعدداً بسلعه ومستلزماته، وأشيائه، اذ لم يعد هناك نتاج ثقافي واحد يفرض على إنسان اليوم ـ كما كانت الحال سابقاً ـ نتاج سائد لا مهرب من تحصيله لدخول عصر الحداثة التقنية والمعلوماتية، وإنما هناك نتاجات عدة بمرجعياتها، ومراكزها وتوجّهاتها. وهذا ما حمل لجنة التحكيم في جائزة نوبل على تتويج مفكرين وأدباء لم ينتموا إلى دائرة الثقافة الغربية امثال: توماس مان وفولكنر وسارتر، وإنما انتموا إلى ثقافة الاطراف، انتموا إلى ثقافة اميركا اللاتينية، والثقافة العربية، وثقافة شرق آسيا.

والتعددية الثقافية المتنوعة الاتجاهات، والمشارب والاهواء لم تعد محصورة بالثقافة وأهلها، وانما طاولت الاتجاهات التي يسلكها

المبدعون. فكل الاساليب في الكتابة صارت اليوم مشروعة، وكل اشكال الابداع صار لها حضورها وجمهورها. فالتصوير لا يقلّ اهمية عن الرسم، والسرد المباشر لا يقلّ قيمة عن البحث الشكلي، والسيرة لا تقلّ مكانة عن تاريخ البنى العميقة، والصحافة الذكية، لا تقلّ ابداعاً عن الفسلفة.

في العمق، تنحو ثقافة الربع الأخير من القرن العشرين ـ على ما يقال اليوم ـ إلى النسبية في اهدافها. فمبدعو القرن التاسع عشر، ومنتصف القرن العشرين كانوا يسعون إلى المطلق، وكانوا يتعطشون إلى إيجاد الاثر الذي يمحق كل الآثار الباقية ويكشف عن أكسير الحياة وجوهرها، في الفلسفة، كما في الأدب، في الموسيقى كما في الرسم. أما مبدعو اليوم فأكثر تواضعاً، نظراً إلى غزارة الإنتاج، وتعدد مصادره، وتوزّع مراكزه. ونظراً إلى امّحاء الفرق بين النشاطات النفعية والنشاطات الابداعية، فثقافة اليوم لا ترى في الفيلسوف أنه أهم من الرياضي، ولا ترى في الموسيقي أنه أنفع من المهندس، ولا ترى في العالم الفيزيائي أنه اجدى من الممثّل السينمائي، ولا ترى في القاص أنه أكثر تسلية من ناقل تقرير صحافي على التلفزيون.

إنّ إنتصار النسبية على المطلق، والنفعية على الإبداع في ثقافة اليوم، جعل هذه الثقافة لا تكترث إلا للحياة الشخصية، (أروع القصص في التلفزيون والسينما) والأنا المميزة (سيرة المشاهير) والنجاح الفائق (سوبرمان الأطفال، وسوبرمان الكبار في السياسة والرياضة والاستعراضات)، جعل من هذه الثقافة نظاماً جديداً، على الطريقة الاميركية، يستهلك السلع الانتاجية، كما يستهلك السلع

الاجتماعية والفكرية. يستهلك من خلال ظاهرتين: ظاهرة التسويق، وظاهرة الفيلقة. في الظاهرة الاولى تتحول الثقافة ومنتجاتها إلى سلع كأي سلع أخرى (الصابون ودواء الغسيل) معروضة للبيع والشراء مزوّقة موضّبة بأجمل شكل ممكن.. وتتحول أيضاً إلى صناعة، الترفيه، وصناعة السياحة، وصناعة الادوات التثقيفية. أما في الظاهرة الثانية - ظاهرة الفيلقة - التي تنبع من التشابه الكبير في انماط المعيشة، وفي الاذواق إلى دُرجة (موضة) تتغير بإنتظام عبر الصرخات والصيحات والصرعات.

يمكن القول - من دون تحرّج - أن ثقافة اليوم، التي هي في المضمون والشكل ثقافة استهلاكية تحولت بفعل الأمركة (التي هي اعلى اشكال الثقافة الاستهلاكية) إلى سلع - علامات تثير المرغوب في المجتمع، وتنكأ المحروم في النفس، كاستشارة الفحولة، والحب، والنجاح، والشهوة الجنسية. فمعجون الحلاقة يعطى حالة من الشبق، ومزيلات الرائحة تمنح الثقة بالنفس، والمشروبات الغازية تصبح السبيل للتمتع بالحياة، والسيارة السريعة هي المفتاح إلى الشعبية. وتمسي سيجارة معينة علامة على الرجولة، وتناول شراب معيّن لا طعم له إلا برفقة الأصحاب، والتعطر بعطر معين دلالة على الأنوثة، والماس والمجوهرات برهان على الحبّ... الخ.

بهذه السلع - العلامات، التي تروّجها وسائل الاعلام ويسهّلها إنتشار المعلومات تغدو الثقافة صوراً ذهنية يمثّلها «الناس الجميلون» و «الشلة النفاثة» من فنانين وممثلين، مرموقين ورياضيين وممثلين، لا الناس المبدعين في الفلسفة والعلوم والآدب والفنون. بهذه السلع

ـ العلامات أو الصور الذهنية يتحوّل القائد السياسي إلى بطل قومي، وتاجر الاسلحة إلى مواطن صالح، والممثل السينمائي إلى رئيس دولة كبرى، ورجل المجتمع الثري إلى نجم سياسي يعد الناس بجنة عدن.

إن الثقافة، سواء فهمناها على أنها المعرفة الصحيحة، والعمل الصحيح، أو على أنها انتاج المعنى وتوزيعه تبقى مجذّرة في التجربة الانسانية، ببعدها التاريخي الاجتماعي، تبقى لخدمة الاهداف الانسانية، وعلى رأسها الوعي في توسعه وتعمقه، الوعي بالمجتمع والوعي بالوجود. ولذلك فإن الخطوة الاولى في الوعي ـ قد تكون ـ بالتحرر من قوالب التفكير الجامدة والمتعصبة والمنغلقة على الذات،(وذلك بديمقرطة النظام السياسي، والنظام الاقتصادي). أي بالتخلص من الحاجة والعبودية.

ب ـ الآفاق

بين الستينات والتسعينات من هذا القرن، تغيّرت الحساسية الثقافية. وطرأ تبدّل عميق على الاستعداد العقلي والعاطفي لدى المثقفين، وعلى حاجاتهم، وتطلّعاتهم.

هذا التبدل الشامل في المنظور كان وليد محركات ثقافية: منها السياسي، ومنها الاجتماعي، ومنها الاقتصادي، في الغرب كما في الشرق، في الشمال كما في الجنوب.

هذا التبدل نعيشه بوعي منا أو من دون وعي في الافكار التي تأتينا من هنا وهناك، وفي المفاهيم العاصفة التي تتغلغل في المعيش

اليومي، وفي العلامات المحمولة التي تغزو النظر والسمع عبر وسائل الاعلام، من صحافة وتلفزيون، وإذاعة وسينما.

يتبدّى هذا التبدل بسقوط الماركسية، فبعد سنوات من هيمنتها على الحركة الثقافية، نراها اليوم تتناثر هباء، في الغرب كما في الشرق، لصالح البنيوية اولاً، ومن ثمّ لصالح علم التاريخ وعلم الاجتماع. وبعد سنوات من كلامها على الفضل والتقدم، نراها تذوي امام انتفاضات الجوع، وهذيان العرقيات، والاقليات والاقليميات.

ويتبدّى هذا التبدل أيضاً في تفكك الفرويدية، وتمزقها إلى فرق ومدارس وتيارات. فبعد سنوات من تسلّط اللاوعي، والاوديبية على الدراسات النفسية نرى اليوم هذا التسلط يتهاوى امام مطارق المناهضين، امثال دولوز، وجيرار، ودولتو.

ويتبدّى هذا التبدل في غلبة بنيوية لفي - شتراوس على وجودية سارتر، وغلبة حفريات فوكو، وتفكيكات دريدا على الاثنين معاً. ذلك أن ما يهم الادراك الراهن اكتشافه - منذ الالسنية - هو الخطاب، خطاب الايديولوجيا، وخطاب المؤسسات، وخطاب العقائد. وما يهم الادراك الراهن ان يصل إليه هو التخلّص من تركة الفلاسفة التي تمحورت حول الكائن، من أجل أن يتفرّغ لتغيير مؤسسات الحياة.

الانسان الراهن كما يقول كامو «حيوان يبحث عن معنى». والمعنى - كما يراه انسان اليوم - ليس في التفاسير الكليانية التي حملتها العلوم الانسانية والانتروبولوجيا والبنيوية، ومدرسة «الأنّال» الفرنسية، وعلم النفس التحليلي، والماركسية، وإنما في النفس

الانسانية، والقيم الاجتماعية، والاعراف التقليدية، وفي وعي الفرد، أو بالاحرى في وعي الذات الفردية لجذورها، وامتداداتها ونهاياتها.

بعودة الوعي الفردي، والولع بنبش مكّوناته وخفاياه، والاطلاع على محرّماته ومسموحاته، عادت إلى الظهور أنواع كانت مرمية في «مزبلة» التاريخ منها: السيرة بوجهيها التاريخي والذاتي. ومنها الاعترافات بشكليها الفلسفي والنفسي، ومنها المذكرات، بملمحيها الفردي والجماعي (لنتذكّر هنا أيام طه حسين، وسبعون مخائيل نعيمة).

عودة هذه الانواع الأدبية، مهدّ لها، في منتصف السبعينات، الكاتب والمنظّر الأدبي الشهير رولان بارت، فبعد سنوات من مشاركته العلوم الإنسانية في التنظير لموت المؤلف والدعوة إلى تحليل النص المتعدد الاشكال بنيوياً، نراه في كتابه «بارت بقلم بارت» وفي كتابه «مقاطع من خطاب عاشق» يتخطّى «حياده» ليعزف على وتر الأنا، ويتجاوز «موضوعيته» النقدية ليكّرس شحنات الذات في الكتابة.

هذا «الندم المتأخر» الذي مارسه بارت بالدعوة إلى عودة الأنا المتكلمة والكاتبة، شاركه فيه المفكر الفرنسي ميشال فوكو باصداره كتاب «قلق الذات».

قد يكون بارت هو محرّك الدعوة إلى إعادة الاعتبار للأنا المنسية والمهملة، وقد يكون فوكو ولاكان والتيسور من المحرّكين أيضاً. ولكن مما لا شك فيه أن روح العصر هي التي تكمن وراء هذا

التحريك في الاساس. روح العصر التي ادركت فشل التفاؤل بالتاريخ الذي اطلقه ماركس وروّجه الماركسيون.

فالحلول الايديولوجية والفنية الكبيرة، والحلول السياسية والاجتماعية الكبيرة التي كان يتردد صداها هنا وهناك، تناثرت هباء، وحلّ محلها الحل الصغير والنظرة العملية. بكلام آخر حلّت محلها الحشرية في معرفة الاحداث، والفضولية في معرفة الناس وجذورهم التاريخية. من هنا برزت النسابة (الجينالوجيا) كعلم في التفسير، والفردية كمجال للحفر والتنقيب. وغدت الفردانية دعوة إلى الكشف عن إسرار الذات، وملكوتها اللامتناهي.

هذه الدعوة، سرعان ما تكشّف انها تسير في خط معاكس لكل الدعوات السابقة التي تمركزت حول.الاجتهادات النظرية التي تمنهج البنى، والانظمة، والأفكار، والمعتقدات والقوميات، وتمرأي الخاص في العام، والجزئي في الكلّي. الدعوات التي تحرم باسم العقل، تارة، وباسم وحدة المشاعر تارة أخرى أية خصوصية، وأية ذاتية نفسية، أو اجتماعية.

بكلام آخر، هذه الدعوة المنافية لكل ما هو كلي وكلياني عملت على إحلال السيّري مكان المفهومي، والذاتي مكان الجماعي. لا بل أنها تجاسرت على إحلال الأسئلة الخاصة مكان الأسئلة العامة. من نوع هل ما يدعو إليه الفكر نظرياً يتجاوب مع ما يعيشه في حياته اليومية؟ وهل الأفكار التي يبشّر بها الكاتب قابلة للتطبيق عملياً؟ وهل ما يقوم به المثقف، على مستوى المظاهر، له صدقيته فيما لو كتب هذا المثقف سيرته؟ أسئلة كثيرة تحاول الكتابات السيرية أن تحركها

باتجاه الحقيقة، التي تنمّ عن تباين واضح بين الأنا المفكرة والمنظّرة والأنا المتدثرة ثوب الحياة اليومية.

يقول فاليري في هذا السياق «الناس يتمايزون بما يظهرونه لك، ويتشابهون بما يخفونه عنك»، وفي قول فاليري بعض من روح الثقافة الراهنة. الثقافة التي تحاول التعبير عن المخفي في العلاقات والخطابات، والمكبوت في الاجتماعات والفنيّات. الثقافة التي تحاول أن تقول من دون ورع أو حياء ما يثقل صدرها ويكبت هواها، ويكبح تعطشها إلى عالم السلطة والقوة والمال.

إن عودة الكتابات السيرية تعبّر، في الواقع عن قلق تاريخي في الثقافة ولدى المثقفين، كما تعبّر عن إرادة في معرفة سيرة الثقافة والمثقفين، وتطوّرهم عبر السنين الأخيرة. إن مثقف اليوم يقف بعد سلسلة من الحروب والهزائم في الشرق، والحروب والانتصارات في الغرب متسائلاً عن معنى الحياة، التي يحياها، والمصير الذي يسير باتجاهه. يقف مفكراً في الثقافة التي حصلّها على ضوء العلوم الإنسانية، والشخصية التي بناها. يقف ليقول من أنا لأكون ضحية سنوات من الحروب، ومن أوجدني لأكون ضحية ايديولوجيا قومانية، ماركسوية، تراثية تكلّست بفعل ارتطامها بالواقع، وتبعثرت بفعل وعي الذات وتطايرت بفعل إدراك الآخر.

إن جيل الستينات الذي كبت الأنا وامتداداتها السيرية بطروحاته الكليانية، وتنظيراته الفوقية، واستلهاماته الميتافيزيقية، يتراجع اليوم أمام جيل التسعينات الساعي إلى استعادة ذاته المقهورة والمفتتة. كما أن ثقافة الستينات التي قامت على اختراع غوتنبرغ للطباعة، ها هي اليوم

تتراجع أمام نفوذ اختراعات ماكلوهان البصرية.

فمن منا اليوم لا يفضل قراءة حياة ماركس، على قراءة كتابه «رأس المال» ومن منا اليوم لا يفضّل رؤية حياة ماركس أو سارتر، أو فرويد مصوّرة على قراءة كل ما كتبه هؤلاء الثلاثة مجتمعين. إن انتشار «أروع القصص» (BEST SELLER) التي يقدمها التلفزيون بين الحين والآخر، هي التعبير الأقرب إلى الفهم عن عودة الأنا، عودة سيرة الأنا، وهي تحاول أن تثبت وجودها عبر الصراع من أجل المال، والسلطة والحب.

في «القرية الكونية» حيث نعيش اليوم، وحيث تتقدم الصورة على الكلمة، والملوّن على الأسود والأبيض، والفردي على الجماعي، والمحلي على القومي، والبصري على السمعي، والخيالي على العقلي، والسيري على الموضوعي، والعملي على النظري. في هذه «القرية الكونية» التي تأمركت بفعل النظام السياسي الجديد والنظام الاقتصادي الجديد، والثقافة الغربية الجديدة، تخرج الثقافة ذات التوصيف الجماهيري، في الربع الأخير من القرن العشرين، المؤلف والمفكّر السياسي من خلف الستارة إلى واجهة المسرح، وتطالبهم جميعاً أن يرووا قصصهم، بدل أن يتسلوا برواية قصص الناس. تطالبهم أن يعودوا إلى قاع ذواتهم لينشروها من جديد أمام الجمهور مصوّرة، ملوّنة بنبرات التخيّل الرومانسي، وموقعة بأحرف الذات الراغبة في الوصول والنجاح.

قد تكون عودة الأنا بعد غياب، والسيرة التاريخية والذاتية بالقص حيناً وبالاعترافات المباشرة، أحياناً، بعد اختفاء قسري، وجهاً من

وجوه الحداثة الراهنة في الثقافة، بكل ألوانها ونشاطاتها. ثقافة تريد أن تكشف عن أناها المخبأ في العائلة، والتاريخ، والخيال الجماعي، والجنسي، تريد أن تعرف تاريخها المكبوت، وحاضرها المقموع. تريد حقيقة أن تكون هي إياها.

ترى أليس وراء هذه الأنا المهووسة بمعرفة ذاتها الماضية والحاضرة، قصة ما؟ خرافة ما؟ لا شك أن البحث عن حكايات الناس الخاصة وسيرهم الذاتية حقيقة يصعب الإمساك بها. وهي حقيقة مألوفة، مع ذلك، ما دامت تكشفها بعض لحظات الحياة. إنها المادة المتحركة أبداً، المكوّنة من كل احساساتنا، وكل لقاءاتنا، ومن شاعرية اللحظات المفقودة، والقدر الذي لا يمكن رؤيته. أي الوجه الذي تتخذه الحياة حين نشعر بها، أو نتأملها ونعهد إلى الفن، بمهمة تبيانها، ويصبح الأثر الفني عندئذ صراعاً بين الذاكرة والقصة، بين التخيّل والخرافة.

وراء الأنا المهووسة بمعرفة ذاتها الماضية والحاضرة سعي للوصول إلى الماهيات التي اخفتها المظاهر والحقائق التي زوّرتها المواضعات، وشوهتها الإكراهات المتتالية. يقول بروست: «إن رغائبنا تجري متداخلة، بعضها في بعض، وقلما يحدث، في تداخل الوجود، أن تأتي السعادة فتقيم فوق الرغبة التي تطلبها..».

نستطيع أن نقول إذا سرنا في الموضوع إلى نهايته، أن عودة الكتابة السيرية، هي عودة «البحث عن الزمن الضائع» على طريقة بروست، عودة تقوم في بهجتها ومأساتها على أن الحقيقة، حقيقة الذات والآخر شيء لا يستنفد.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التفكير النقدي بين التأويل والتفسير

أ ـ إعادة بناء الأسئلة والتوقعات

منذ أن اتسع مفهوم النص ليشمل اللغة في التفكير السيميولوجي الحديث مع رولان بارت، وبول ريكور. واتسع مفهوم اللغة ليستوعب السؤال الفلسفي مع هايدغر وغادامير، غدا التأويل طريقة ومنهجاً في استنطاق علوم العقل التاريخية، وغدا فلسفة حداثوية في قراءة الحداثة.

سعى الكثيرون إلى القول أن كل كتابة ـ مهما كان شكلها ـ تنضاف إلى كلام سابق عليها. كما سعى الكثيرون منذ سوسير إلى القول إن الكلام هو التحقق الفردي للسان عبر الكتابة، أي إنه إنجاز فعلي للسان من طرف فرد محدد. إلا أن الكتابة، كونها مؤسسة اجتماعية، لاحقة بالكلام تحاول أن تثبت شفاهته بواسطة أشكال خطية معينة تختلف باختلاف المجتمعات اللغوية.

من هنا كان الاعتقاد السائد، في الشرق كما في الغرب، بأن الكتابة لا تضيف شيئاً إلى ظاهرة الكلام سوى اثباتها. ومن هنا كان

الاعتقاد بأن الكتابة هي كلام مثبت، وإن الكتابة، سواء كانت في أشكال خطية (حروف) أو كانت مسجلة (أصواتاً) هي كتابة لكلام ما، لكاتب ما، تؤمن له استمراريته عبر الزمان والمكان وتمنحه الصورة التي من خلالها يبقى ويدوم.

ما يمكن أن يعطي قيمة لهذه الفكرة التي تقضي بوجود علاقة مباشرة بين المراد قوله في كل منطوق وبين الكتابة هو ـ كما يقول بول ريكور ـ طبيعة الكتابة في علاقتها بالقراءة. فالكتابة تستدعي القراءة، والقراءة تستدعي الكتابة. هذا الحوار الذي يتمّ بين الكتابة والقراءة هو مقطوع بين ذاتين غائبتين، ولكنه موصول عبر الكتابة. كتابة المؤلف وكتابة القارىء والناقد.

إن الاختلاف القائم بين فعل الكتابة وفعل القراءة اختلاف جوهري. فالكتابة انجاز للكلام المقال. إنجاز يحلّ محله، بل ويتقاطع معه إذا صح التعبير. والكتابة تعبير عن نية تقصد اصدار قول ما، وتسجيل لهذه النية القصدية بالحرف والصوت.

تسجيل يشير إلى وجود وضعية خاصة، ووسط معين وظرفية تحدد زمان الكتابة ومكانها، عبر أسماء الإشارة وظروف الزمان والمكان والضمائر وأزمنة الأفعال. أي كل الأدلة التعيينية والوضعية الإشارية التي تعمل على ربط الكتابة وترسيخ علاقتها بالواقع الزماني والمكاني الذي يحيط بوجودها ككتابة.

أما القراءة ـ وهنا نقترب من التفسير والتأويل ـ فهي حوار مع الكتابة، حوار مع المؤلف عن طريق انتاجه المكتوب. حوار يتم عبر السؤال والجواب بين ذاتين يفصل بينهما «الكتاب». فالقارىء الذي

يسأل الكتابة غائب عن فعل الكتابة، والكاتب الذي يكتب يظل بعيداً عن فعل القراءة. من هنا هذا اللبس الذي يخيّم على الفعلين فعل القارىء وفعل المؤلف. فالمؤلف عندما يتوجه بنصه إلى القارىء يحاول «أن يقول شيئاً ما حول شيء آخر»، هذا الشيء الذي يتكلم عنه المؤلف هو الموضوع الذي يحيل إليه نصه، بواسطة اللغة، بواسطة الوظيفة الإحالية (المرجعية) للغة التي تحدّث عنها رومان جاكبسون.

الوظيفة الإحالية للغة تربط الكتابة بدرجة أو بأخرى بالعالم «إذ عن أي شيء، سنتكلم إذا لم يكن موضوع كتابتنا هو العالم، وبذلك تغدو الكتابة تعبيراً عن العالم، وانقطاعاً عنه. إحالة إليه وتخط له بفعل مادة اللغة التي تسمي أشياء العالم اعتباطياً، وتومىء إليها اقتضاباً، وتخلط بين محسوسها ومجرّدها في عملية تخييل مجازي، يكفّ عن أن يكون إشارياً تعيينياً ليغدو ضرباً من «النفس الداخلي» أو «الروح».

(بهذا الشكل نتكلم عن العالم الاغريقي والروح البيزنطية، والعقل الإسلامي).

إن علاقة الكتابة بالعالم الذي تومىء إليه وعلاقتها بالذات التي تكتب عن هذا العالم وتلك التي تدخل في حوار معها علاقة مثلثة. فذات العالم لا تحضر في الكتابة إلا من خلال الذات الكاتبة والذاتان لا تحضران، مكانياً وزمانياً، إلا من خلال الذات القارئة التي تعمل بواسطة التأويل على امتلاك الذاتين فهماً وتفسيراً وتطبيقاً.

هناك ثلاث مراحل في علم التأويل: الفهم والتفسير والتطبيق يقابلها في علم التأويل الديني والقانوني: الفهم الدقيق والشرح

والتطبيق، ويناظرها في التفكير النقدي: الحديث الفهم والوصف والتقييم.

إن التأويل كفعل واع يعني في ما يعنيه الفهم والتفسير. جاء في لسان العرب لابن منظور «أوّل الكلام وتأوله. دبرّه وقدره. وأوّله وتأوّله. فسره. المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. والتأول وتفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح بيان غير لفظه». وكتب الجرجاني في التعريفات أن التأويل: «في الأصل هو الترجيع، وفي الشرع، صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً الكتاب والسنة».

يتنزل التأويل في هذا الكلام بتفسير اللفظ بيانياً ودينياً: بيانياً بالكشف عن أصله ووضعه وتصريفه. ودينياً بموافقته الشروط الدلالية للكتاب والسنة.

في الواقع يبدو التفسير في حدّه الأدنى محاولة لإزالة الغموض من حول المعاني التي نحاول تدبّرها أثناء القراءة. بمعنى أنه ينبري للكشف عن المعاني السائدة، وتلك المعروفة، وإنما عن الغريب وغير المألوف في النص موضوع التفسير. وبمعنى إنه يقضي بوضع المعنى في نصابه السياقي والتاريخي أي بتحديد «كود» الكتابة حسب تعبير تودوروف. بالمقابل لا يبدو التأويل ـ في حده الأدنى ـ معنياً بإزالة الغموض من النص وشرح معانيه، ولا بالكشف عما يقوله هذا النص أو يضمره، وإنما بالطريقة التي فرضها سياق النص التاريخي والاجتماعي في قول «مقول» النص.

بكلام آخر، إذا كان التفسير لا يكفي بحد ذاته في تدبّر النص، وإذا كان من الضروري أن نمتلك سياق النص الاجتماعي والتاريخي كي نشرحه، ونجعله مفهوماً من قبل القارىء، فإن التأويل لا يستقيم مقامه من دون العودة إلى تحديد هوية هذا السياق، وهوية صاحبه وضابطه. ذلك أن السياق الذي يتمظهر من خلال النص هو تاريخياً غير سياق المؤول، كما أنه غير سياق القارىء. من هنا يبدو التأويل ـ في حده الوسط ـ عملية تثير النقاش حول محدودية تفسيرنا الفقهي والسياسي والقانوني التي تخلط بين سياقات تاريخية مختلفة، ووضعيات ادراكية مختلفة. عملية تعلمنا التخلي عن الدوغمائية في تذويب اللحظات الزمانية الثلاث في لحظة واحدة هي لحظة سياق النص، أو لحظة سياق المفسّر أو لحظة سياق القارىء. عملية تعلمنا التخلي عن لعب دور عرّافي المعنى الذين يحددونه بجلائه وضبطه وتحديد قنوات مشروعيته.

إذا كان التفسير في صميمه اجتماعي فإن الفهم في توجّهه الأساسي فردي. وإنه بسبب التقاء هذين النشاطين يُظهر التأويل في الآن نفسه فردانيته واجتماعيته. فهو فرداني في تأوّله الخاص للنص، وفي استعادته معناه وتملّكه له، وهو اجتماعي بكشفه عن تجلّيات الحياة المثبتة كتابة في النص، أي كشف قصدية النص اللغوية والاجتماعية والسلطوية.

إن نفسر النص يعني أن ننتقل، بعد فهمه أي فهم وحدته الداخلية ووضع تركيبه اللغوي إلى إبرازه في ترابطه مع سائر البنى التي ينتمي إليها جنساً ونوعاً.

أما أن نؤوّل فهو أن نمتلك قصدية النص. تلك القصدية التي لا تطابق قصدية المؤلف، ولا معيشه الفعلي، وإنما تطابق ما يريده النص.

تبعاً لهذا المعنى يحتفظ التأويل بخاصية الامتلاك (امتلاك فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها). وهي الخاصيّة التي جعلها كل من شلايرماخر وبولتمان مميزة للتأويل، خاصية تقضي بتعقل الذات من خلال تعقلها للنص المؤوّل. وبذلك يتحقق التكامل والترابط كما يقول بول ريكور، بين الهيرمينوطيقا وبين فلسفة التأمل الذاتي. فمن جهة أولى، يمرّ فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التي تتوثق الذات داخلها وتتكون. ومن جهة أخرى، لا يكون فهم النص غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها.

ان نؤول، يعني - بافتراض أكثر عمومية - أن نسعى إلى امتلاك قصدية النص، أي نبتعد عن التفسير الذي يعني بإبراز بنية النص، وإبراز مجموع علاقات الترابط العميقة التي تؤسس هيكله العام، ونسير في الاتجاه الذي يفتحه النص ويقصده، أي الاتجاه نحو ما يضيئه ويشرق عليه. وبذلك يتخلى عن كونه يمتلك معنى واحداً فقط (من وجهة نظر التفسير) إلى كونه أصبح يمتلك دلالة ما، أي أصبح انجازاً داخل الخطاب الخاص بالذات القارئة. أي ذلك الانجاز الذي يجعل منه امكانية كتابية ينتظر قراءة ما كي تتحقق فعلياً.

إن العودة إلى التأويل ببعده الفلسفي واللاهوتي والأدبي هو عودة إلى ربط ثلاثية التأويل، وهي: الفهم والتفسير والتطبيق بالتفكير المنهجي حول تاريخانية المعرفة. أو بالأحرى تاريخانية الفهم. فبين تقييد فهم الماضي بالماضي، وبين جعل فهم الماضي هو القياس،

مسافة تختلف عن مسافة مفسّر الماضي ومؤول الماضي والحاضر. مسافة تدخل في نطاقها معايير ذاتية في الاختيار، والمنظور والتقدير، خصوصاً عندما تكون حراثة مساحة التفسير والتأويل تطول مسألة فهم المختلف بين أفقي التجربة الماضية والتجربة الحاضرة، ومسألة غيرية العالم الخاص للمؤول عن العالم الثقافي العام، ومسألة الايديولوجيا في ما تخبئه وتحض عليه أو تنفيه وتسكت عنه.

يتضح من المنظار التاريخي القديم والحديث أن التأويل الذي قام على فهم النصوص المقدسة وتفسيرها وتطبيقها في مجالات الحياة، يتداخل اليوم مع رؤية فلسفية تحاول أن تعرّف الكينونة وفقاً لوجودها وماهيتها، وتحاول في الآن نفسه أن تعرّف الكينونة الأُدبيّة وفقاً للسؤال الذي يقدّم النصّ جواباً عليه. يقول هانز جورج غادامير: أن نفهم يعني «أن نفهم شيئاً ما كجواب». فالنص كجواب يتكشف انطلاقاً من السؤال. ذلك أن طبيعة السؤال تكمن في كونه «يفتح أفق الممكن ويبقيه مفتوحاً».

إن غادامير هنا يرجع إلى التفسير التمهيدي الذي تطرحه الكينونة عند هايدغر وعلى الأخص تحديدها: «كل سؤال بحث، وكل بحث يأخذ مما يبحث عنه اتجاهاً مسبقاً. والسؤال بحث يحاول أن يعرف الكينونة وفقاً لوجودها وماهيتها. إن البحث الذي يطمح إلى أن يصبح تحليلاً بمعنى البحث العلمي يتطلب توضيح وتحديد ما يوجه السؤال مسبقاً».

والتأويل في بعده الأدبي يعرف هذه العلاقة بين السؤال والجواب، في ممارسته التفسير، عندما يقتضي الأمر فهم نص قديم في غيريته،

أي في التعرّف إلى السؤال الذي يقدم النص جواباً عنه. وبالتالي إعادة بناء أفق الأسئلة وتوقعات العصر الذي دخل فيه العمل الأدبي إلى متلقيه الأوائل. ولكن ما يفرض نفسه على التفسير الصريح كما على المستوى النظري للتحليل النصي، ليس ضرورياً على المستوى الأولي للتجربة الجمالية، وللإدراك الجمالي الذي هو فهم ممتع، ذلك لأنه من الواضح أن الخاصية الجمالية للنص لا تملك بالضرورة أساس الجواب الصريح والمضمر. يقول هانز روبرت جوس: «إذا أمكن لنص مثل «مفيتريون» أو «فاوست» أن يفهم بشكل معقول بادىء الأمر كجواب على السؤال حول هوية الذات وهوية الآخر، أو على السؤال حول السعادة التي تقدمها المعرفة، فإنه توجد مع ذلك نصوص شعرية أخرى ـ في الغنائية مثلاً ـ لا تنطوي البتة على خاصية الجواب تلك ولكن جاذبيتها الجمالية بالضبط في كونها تجنبنا الرزانة الوجودية للأسئلة التي يجب طرحها كي نحصل على جواب نهائي».

ان يعود التأويل الأدبي إلى ساحة التفكير النقدي يعني أنه مطلوب منه أن يمتلك الأداة التأويلية التي هي السؤال والجواب، ومطلوب منه أن يقيس حدود قيمته في التجربة الجمالية للنصوص الأدبية. لا بل مطلوب منه أن يضع في أساس تفكيره النظري مفهوم الأفق انطلاقاً من كونه حداً تاريخياً وفي الآن نفسه شرطاً لكل تجربة محتملة، كعنصر مكوّن للمعنى في الحقل البشري والفهم الأولي للعالم.

ب ـ في مسألة البنية والتاريخ

قد يكون التعريف الأبسط لمفهوم البنية هو الذي يذهب إلى القول إنها «كل مكون من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما

عداه، ولا يمكنه أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداه».

طبقاً لهذا التعريف، فإن الذين يأخذون بمفهوم البنية، يعتبرون أن النشاط البنيوي الذي ينبثق عن هذا المفهوم يشكّل في نهاية المطاف اتجاهاً عاماً للبحث في العلوم الإنسانية ويهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية، بردّها إلى كل منتظم (Ensemble organise). اتجاه تمثل تاريخياً في مدرسة جنيف، وفي ميراث الشكلية الروسية، وحلقة براغ اللغوية، وفي النقد الانغلوساكسوني الحديث. كما تمثّل في أعمال المفكرين أمثال ليفي شتراوس وفوكو ولاكان.

بينما كانت البنية في الغرب، من خلال الاتجاه البنيوي تشق طريقها في الستينات، على صعيد علوم اللغة والنفس والاجتماع والأدب، كانت هذه العلوم في العالم العربي تغرق في البعد الأسطوري، وتنغرس في توثيق مصادرها، وتحديد مراميها انطلاقاً من النزعة التاريخانية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

وقامت هذه العلوم التي شكلت مخيالنا منذ الصغر فأصبحنا سُجناء أساليبها في التحسس والإدراك على عملية انتخاب وانتقاء ونزع النصوص من سياقها الاجتماعي والتاريخي، وزرعها في سياق جديد، واسقاطها على الماضي وعلى المستقبل. كما قامت على الخلط بين النصوص في حقيقتها المادية والنصيّة واللغوية، وبين تأويل هذه النصوص بإسقاط ما تحتمل من زمكانية (زمان + مكان) ترتبط بهموم العصر وحاجياته وتطلّعاته في قول ما يريد قوله، وما لا يريد.

محصلة هذه العلوم كان قائماً على المزج بين المقروء وتأويله،

بين النص وتفسيره، وبذلك لم تطرح الأسئلة اللازمة عن دلالة المعنى في النص ووظيفته وسبل انتاجه. كما لم تطرح الأسئلة اللازمة عن علاقة الفكر باللغة، أي تلك العلاقة الثلاثية التي تتحدد من خلال عملية التواصل بين الكلمة والشيء الذي يدل عليه في الطبيعة والتصور العقلي المشكّل في الذهن عن هذا الشيء.

بكلمة أخرى، محصلّة هذه العلوم كان قائماً على نظرة إلى التاريخ، كتاريخ وضعي ابتدأ في لحظة معينة في الماضي، وما زال يتقدم بشكل خطي نحو لحظة معينة كاملة ونهائية في المستقبل، يرى الحاضر ناقصاً بالقياس إلى الماضي، حيث تكمن اللحظة الخارقة التي هي لحظة الكمال، والتي تزداد نقصاً وجهلاً وتشويهاً كلما ابتعدنا عنها زمنياً فهماً وقراءة وكتابة.

في السبعينات من هذا القرن، استفاقت العلوم العربية ـ متأخرة على الأقل عشر سنوات ـ على البنية والاتجاه البنيوي، في امتداداتهما على الصعيد الأدبي والفلسفي، والاجتماعي والنفسي، فغرفت منهما حسب قنوات التقليد والتقميش والتمثل والاستيعاب كثيراً من المصطلحات تجلّت على الصعيد الأدبي في دعوات متسرّعة إلى الكتابة الجديدة والحداثة والذاتية المبدعة في الشعر والنثر.

حملت البنية والاتجاه البنيوي إلى العلوم العربية نهجاً منظماً عن الإنسان واللغة والعالم، نهجاً ينير بشكل جذري مشاكله المرهقة والحادة حول التراث. حملتا لها تصوراً عن الأشياء يقضي بتفكيكها وتحليلها، ثم إعادة تركيبها من جديد. فبالتفكيك والتحليل يتم

اللجوء إلى وصف الإنسان وتاريخه ووضعه وحريته ومقاومته للمحرّمات. وبإعادة التركيب يتم اللجوء إلى بناء عالم لا يكون نسخاً للعالم الطبيعي وإنما مشابهاً له، وبالتالي يبدو قابلاً للفهم والإدراك.

حملت البنية والاتجاه البنيوي إلى الخطاب الأدبي العربي تغيراً في دوره ومهمته في الوقت الذي كان دوره يكمن في اختيار النصوص التي تنبغي مطالعتها وتلك التي لا تكون جديرة بذلك، وفي الحكم على الآثار الأدبية وتبيان ما لها من قيمة معنوية وما هي قيمتها بالنسبة إلى الآثار الباقية، وهي تبسيط العمل الأدبي بتقديمه تصوراً لانتاج العمل وكيفية كتابة المؤلف له، ولماذا كتبه. تحوّل دور الخطاب الأدبي العربي بفعل البنية والاتجاه البنيوي من كونه تحليلاً لإواليات انتاج العمل الأدبي بالذات، وللحوافز التي ساعدت على ولادته، إلى كونه «وثيقة لغوية». وبذلك أفلت من محور الكتابة ـ الاستهلاك الذي كان يحدد مركزه سابقاً، وارتبط بمفهوم العلاقة بين الكتابة والكتابة، أي كتابة لغة جديدة انطلاقاً من لغة معطاة نسميها العمل الأدبي.

رافق انتقال البنية والاتجاه البنيوي إلى الخطاب العربي في السبعينات من هذا القرن، انتقال الصراع بين البنيويين، وأصحاب المنظور التاريخي التقليدي أولاً، ثم الجدلي ثانياً.

ينطلق البنيويون في تعاملهم مع التاريخ من وصف لا زمني للأبنية التاريخية كمرحلة سابقة بالضرورة على تتابع الأبنية وتطوّرها. في حين يشدد أصحاب المنظور التاريخي والجدلي على أن هذا التعامل

يغفل التشابك المحدد للممارسة الفعلية للإنسان والعلم، يغفل الجدلية والمأساوية والعاطفية والانفعال، يغفل الفردية وربما جزءاً كبيراً من المجتمع كذلك.

ولم يقف الجدل الخصب عند هذا الحد، ففي الوقت الذي اعتبر سارتر أن السلوك الفردي يسفر من خلال التجربة عن الفاعل الوحيد الممكن وهو الفرد، أكد البنيويون على ضرورة وضع البنية فوق سلوك الأفراد ودمج الممارسة في مستوى «صيغ الوجود العامة» وفي الوقت الذي اعتبر فيه الماركسيون أن البنوية تخطىء عندما تحصر كل شيء في البنية، أكد البنيويون أن تحليلاتهم هي التي تستخرج الأبنية الخفية من العمليات التاريخية، وعلى هذا، فهم وحدهم الجديرون بكشف عوامل الاستمرار والانقطاع التي لا يمكن أن يوجد التاريخ بدونها.

من بين المحاولات في عقد زواج بين الاتجاه البنيوي وأصحاب المنظور التاريخي والجدلي تبرز محاولة لوسيان غولدمان في الغرب، ومستلهميها في العالم العربي. فقد زاوج في محاولته التي اطلق عليها اسم البنيوية التكوينية بين مفهوم البنيويين ومفهوم أصحاب المنظور التاريخي الجدلي القائم على الضرورة الاقتصادية والوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية والضمير الممكن.

إذا كان عقد الزواج بين البنية والتاريخ قد أعطى ثماره فلأن الممارسات أثبتت أن البنيوية التي تركز الضوء على الظواهر الثقافية

في لحظة متوقفة في حاجة إلى التاريخية التي تلتقط حركية الأحداث وتصوّرها. وأن التاريخية التي لا تتوقف عن الانسياب في حاجة إلى أن توقف عجلات انسيابها لتستفيد من انجازات البنيوية، وتدرس تأثير التعديلات الجزئية على الكل والسلوك المتكامل لهذا الكل في إطار البنية الشامل.

ج ـ واقع اللغة وايديولوجيا الكلام

في كل مرة تمّ التعاطي فيها مع اللغة العربية من حيث كونها قاسماً مشتركاً أدى إلى بدايات الوعي العربي، قبل ظهور الإسلام وبعده، كانت الأسئلة التي تثار من قبل الدارسين العرب والمستشرقين، منذ فجر النهضة وحتى اليوم، تتمحور في بُعدها السياسي والفلسفي حول علاقة اللغة بالواقع والمجتمع، أو بكلمة أخرى حول علاقة اللغة بالهوية العربية، ودور اللغة في تكوين العقل العربي، وتحديد رؤيته إلى العالم. من هنا بدأ ألبرت حوراني كتابه الشهير «الفكر العربي في عصر النهضة» بقوله «العرب أشدّ شعوب الأرض احساساً بلغتهم». وكتب ساطع الحصري في مؤلفه «العروبة أولاً»: «اللغة سكبت عقول العرب في قالب واحد، وركّزت طبائعهم، وجعلت منهم، اخلاقياً وروحياً أمة واحدة». وكتب محمد عابد الجابري في مؤلفه «تكوين العقل العربي»: «اللغة العربية ربما كانت اللغة الوحيدة في العالم التي ظلّت هي هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل، وقد أدركنا مدى ما يمكن أن يكون من تأثير لهذه اللغة على العقل العربي ونظرته إلى الأشياء».

وكتب المستشرق جاك بيرك في مؤلفه «العرب بين الأمس والغد»: «الشرق موطن الكلمة. (...) وفضيلة الكلمة مستمدة من نوع تطابقاتها مع حقائق الحياة اليومية فالكتابة العربية أكثر إيحاء منها إعلاماً».

قد تكون اللغة كل لغة من بين الوسائل المتوافرة للإنسان، الوسيلة الأكثر تعبيراً عن علاقته بالعالم المحيط به، فبواسطتها يكتشف هذا العالم بكل أشيائه وأموره، وبواسطتها يفكّر بهذه الأشياء ويتواصل مع الآخرين. ولكن هذه النظرة إلى علاقة اللغة بالواقع تظلّ أحادية الجانب وترجع بأصولها إلى الفلسفة الأوروبية الوسيطة، وإلى المفكر الألماني هردر (1744-1803) بالذات الذي ربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها، وذهب إلى القول إن كل أمة تتكلم كما تفكّر وتفكّر كما تتكلم.

على رغم أن وراء مفهوم هردر للغة دوافع قومية واضحة من السهل فهمها إذا تذكرنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر، فإن مفهومه الذي طوّره همبولت وترير وكسيرر في أوروبا، وولف ـ سابير في أميركا لم تثبت علميته تحت مجهر الدراسات المعاصرة لأن في منطلقاته التباساً وتعميماته تعاني من التسرّع، ومعطياته تتهاوى تحت وطأة التجريب. فقد تبيّن للذين اختبروا هذا المفهوم أن علاقة اللغة بالواقع ليست دائماً تلك العلاقة التي تسير باتجاه واحد أي من اللغة إلى الواقع، وإنما تسير باتجاه مخالف. في معنى أن العلاقة دينامية متبادلة من حيث التأثر والتأثير. من هنا لا نستطيع أن نتكلّم بما لا نقدر أن نفكر فيه

واقعياً، ولا نستطيع أن نفكر بمنأى عن قدرتنا اللغوية.

تبعاً لهذا المنطق ينبغي أن تتعدّل الأسئلة عند الدارسين، فاللغة ليست وحدها التي تحدد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوّره له ككل واجزاء، وإنما الإنسان أيضاً هو الذي يصنع اللغة. من هذا المنطق أيضاً ينبغي البحث عن حضور الناس في اللغة. حضور عبّر عنه العالم اللغوي ابن جنيّ في قوله: «أما حدّها (للغة) فإنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم». وإشارة ابن جني هذه (القوم تعني المجتمع، وبخاصة أن لفظة المجتمع لم تكن مستعملة بهذا المعنى الذي تعنيه الآن، وإنما كان العرب يستعملون القوم للدلالة على المجتمع كما نفهمها في أيامنا). في هذا السياق فهم علماء العربية قانوناً أساسياً من قوانين حياة اللغة، ونعني به أن اللغة لا تكون إلا داخل مجتمع. والواقع أن كون اللغة صنيع المجتمع لا ينفي علاقة التأثر والتأثير بينهما، وهذا ما يؤكده اللغويون المحدثون.

إذا كانت اللغة صنيع المجتمع والمجتمع وليد اللغة فهذا يعني أن كل كلام فردي يحمل آثار الكلام الاجتماعي. فالإنسان عندما يتكلم، أو يكتب يحمّل، كلامه وكتابته إشارات تدلّ على المجتمع الذي يعيش فيه ويتحرك من خلاله. من هنا القول أن المجتمع يتمرأى في اللغة، وينتظم في الكلام. ويتحقق في القول والعمل، وإن اللغة تومىء إلى المجتمع وتجسّد بنياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتنضح بمسموحاته ومحرّماته.

إذا كانت اللغة هي التي تعطي الواقع الاجتماعي معنى عبر ضبطه في الفاظ وجمل، وفي مقاطع ونصوص، أي ضبطه في كلام ما، فإن هذا الكلام الذي يستمد أواصره من اللغة لا يعكس الواقع وحسب وإنما يبدعه في الآن نفسه على صورته ومثاله. من هنا يغدو الانعكاس والإبداع موقفين ايديولوجيين لكونهما يشكلان حضور الإنسان المتكلم في المجتمع أولاً وفي اللغة ثانياً. حضور يفرض سعي الإنسان لفهم المجتمع الذي يعيش فيه، والتعبير عن نوعية إدراكه له بتوسط اللغة كتابة وقولاً.

إن السمة الأساسية للكلام كوسيط تعبيري بين الذات الإنسانية والعالم المحيط وبين الذات الإنسانية وغيرها من الذوات في المجتمع الواحد، تجعل من هذا الوسيط نظاماً ايديولوجيا يحمل بصمات قائله في حالتي الوعي واللاوعي، حول العائلة والمدرسة والمجتمع والسياسة والثقافة. تجعل منه كما يقول ريكور عاملاً يعمل «وراء ظهرنا، وليس أمام أعيننا» فيفرض علينا أن نفكّر انطلاقاً منه وليس أن نفكر فيه. بذلك يغدو الكلام المبني أساساً على قواعد اللغة نظاماً مبنياً في الآن نفسه انطلاقاً من قواعد الايديولوجيا، من حيث هي «شرعة تفسّر الواقع والمجتمع والكون». بذلك يغدو الإنسان المتكلم ايديولوجيا كلامية تحكي العالم وتفسره، وتسبغ عليه المعاني التي تريد.

لا وجود لواقع منفكّ عن أي رابط باللغة، ولا وجود لكلام خارج ايديولوجيا الجماعة ولا لنص خارج الجماعة التي تعيش في مجتمع.

من هنا يغدو قولنا في اللغة والواقع والايديولوجيا والكلام، قولاً في نظرية الكتابة التي ترى النص المكتوب لا يوجد خارج السياق الاجتماعي الذي وُلد فيه، الكتابة التي ترى أن السياق الاجتماعي لا يوجد خارج النص الذي يومىء إليه نقلاً وتجاوزاً. إنه قول في نظرية القراءة التي ترى أن نشاطها في إعادة قراءة النص المكتوب المحكي نشاط ثقافي لا بد أن يترك أثره على السياق الاجتماعي.

أن نعيد قراءة تراثنا، منذ فجر النهضة حتى اليوم، يعني أن نخرج عن عاداتنا في القراءة والكتابة، في الرؤيا والتبصر، في التحليل والحكم. يعني أن نخلع عنا لباس التعميمات المبسطة والأقوال المجحفة، والآراء المغرضة وندخل في عالم العقل النقدي، وفضاء التساؤلات التي لا تنتهي.

أن يكون العربي كينونة لغوية، فلا ضير في ذلك، لكن أن يستمر كذلك من دون يتحوّل إلى كينونة عقلية، فأمر مستغرب.

د ـ في مشكلة الإيصال والتعبير

تدخل مشكلة الإيصال والتعبير عند النقاد العرب الذين كانوا على اتصال بالثقافة الفلسفية، امثال ابن طباطبا وقدامة بن جعفر واحمد بن سهل البلخي وسنان بن ثابت بن قرة، في إطار علم البلاغة الذي يدور موضوعه حول الأدب، وبخاصة حول الشعر والخطابة، والذي يندرج في صلبه جوانب أربعة يتشكل منها ما يمكن أن نسميه ـ بلغتنا المعاصرة ـ العملية الادبية التي تشتمل على العالم، والمبدع، والعمل الادبي، والمتلقي.

وينطوي هذا التطور الشامل لعلم البلاغة عند اولئك النقاد على مقولات ذات محتوى وجودي (انطولوجي) ومعرفي «عن الاشياء الموجودة في الاعيان» وعن علاقات «الصور الذهنية» بهذه الاشياء الموجودة في الاعيان. كما يقود إلى مسألة نوعية الوعي بسيكولجية الابداع وسيكولجية التلقي، وإدراك مغزى العملية الادبية عندهم، وآثارها الناجمة بالنسبة إلى المبدع والمتلقي، وعلاقة هذه الآثار بمغزى الحياة نفسها وعلتها.

من الطبيعي ـ والامر كذلك ـ أن نسمع ابن رشد يقول «ليس يقصد من صناعة الشعر أي لذة اتفقت، ولكن إنما يقصد بها حصول الالتذاذ بتخييل الفضائل» وان نسمع حازم القرطاجني يؤكد على المحتوى الاخلاقي للشعر وآثاره الإيجابية على السلوك من حيث «الوعظ والحضّ على المصالح» ومن حيث «استجلاب المنافع واستدفاع المضار».

يبدو الشعر، أو الأدب في هذا الإطار وكأنه عملية تعليم من خلال صياغة مؤثرة تحث على الفضائل الخاصة على مستوى السلوك الفردي، كما تحثّ على الفضائل العامة على مستوى السلوك الجماعي. فضائل محورها أربع قيم اساسية رفع لواءها معظم النقاد والشعراء والفلاسفة العرب، وهي: العقل والعدل والعفة والشجاعة.

لنقل إذاً، ان الشعر بخاصة، والأدب بعامة، عند الاقدمين ينطوي على قيمة اخلاقية تمثلها الفضائل الاربع باعتبارها وسطاً ذهبياً يؤدي إلى توازن القوى النفسية عند المبدع والمتلقي، ولكن القيمة الاخلاقية في الأدب لا تتبدى إلا من خلال طريقة خاصة في

الإيصال، وكيفية متميزة في التعبير. في معنى أن لا تقدم تقديماً حرفياً وإنما تقدم تقديماً أدبياً، تقديماً جمالياً. التقديم الحرفي مجرد ترجمة موزونة لمقولات القيم المجردة، أما التقديم الأدبي فهو صياغة مؤثرة عبر المضمون والشكل لهذه القيم. صياغة تفعل فعلها في المتلقي بمجازيتها وكثافتها وتعدد دلالاتها.

إذا كان الأدب في القديم يبدو وكأنه عملية تعليم، من خلال صياغة مؤثرة في الشكل والمضمون، تحثّ على الفضائل التي تستجلب المنافع وتستدفع المضار، فإن الأدب المعاصر، تأليفاً وتعليماً ونقداً، قلما وضع موضع التساؤل من حيث وسائل الإيصال والتعبير، أو من حيث الوظيفة والغاية. يسعى الأدب ـ من وجهة نظر تعليمية ـ إلى إيصال بعض المضامين المختارة والمبرمجة إلى جمهور المتلقين. ويعتمد في الإيصال هذه على القنوات الالسنية التي تعتمد على اللغة المقروؤة أو المكتوبة. (القنوات السمعية البصرية لم تعتمد كفاية بعد) ولكنه في سعيه، وإعتماده لا يطمح إلى تقديم المضامين العملية وإنما يقدم المضامين المعرفية والايديولوجية السائدة على صعيد الدين، والفلسفة والسياسة والابداع. يقدم كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات البناء الثقافي السائد للأعراف والعادات، وإنماط السلوك، وما يفسرها من مثل عليا وقيم في القديم والحديث. فإبن المقفع يقف إلى جانب الكواكبي، وطه حسين يقف إلى يسار الجاحظ والسيّاب يقف إلى يمين امرىء القيس، وإبن خلدون وإبن رشد يقفان مقابل الجميع.

إذا كان الأدب العربي الحديث والمعاصر يشكل الذاكرة

الجماعية المتنامية إلفة وتضامنا، من خلال تقديمه المضامين العرفية والايديولوجية لإناس هذا الأدب ومتذوقيه، فإنه ينطوي على صعيد الوعي والممارسة على نزعتين تتقاطعان أحياناً وتتمايزان أحياناً اخرى، من حيث الغاية والهدف.

تتمثل النزعة الاولى في الدعوة إلى أدب يأخذ على صعيد التعليم والتأليف والنقد بفكرة تعددية الثقافات تاريخياً ومكانياً. في معنى أن لا تبقى قيم الأدب على صعيد الإيصال والتعبير محصورة بالأدب الإسلامي، وإنما تلتفت إلى القيم الأدبية التي كانت منتشرة مع التكوينات التاريخية السابقة في المنطقة. وهي التكوين البابلي - الآشوري، التكوين الفرعوني، التكوين الفينيقي. وأن تلتفت إلى القيم الأدبية النابعة من خارج الأدب العربي والاسلامي (الأدب الاوروبي والاميركي، والآسيوي)، ذلك أن هذه القيم الأدبية مهما تنوعت واختلفت تاريخياً ومكانياً تساعد في بناء إنسان عربي أكثر تعلقاً بقيم الحرية والعدالة والديمقراطية.

أما النزعة الثانية فتتمثل في الدعوة إلى أدب يأخذ على صعيد التعليم والتأليف والنقد بفكرة الوحدة الثقافية، تاريخياً فقط، في معنى أن تبقى قيم الأدب على صعيد الإيصال والتعبير محصورة بالأدب العربي والاسلامي. ذلك أن هذه القيم هي افضل تعبير عن الانسان العربي في ماضيه وحاضره، في واقعه ومرتجاه.

وهكذا بين الدعوة إلى أدب يأخذ بتعددية الثقافات، والدعوة إلى أدب يأخذ بالوحدة الثقافية يحتدم الصراع بين أصحاب الدعوتين حول القيم الادبية التي يجب ايصالها والتعبير عنها في تعليم وتأليف

الأدب ونقد الأدب. فالسلفيون يرون في ما هو عليه الادب العربي اليوم خادماً للقيم التي يتمسكون بها، بينما يرى التقدميون في حالة الأدب الراهنة منفذاً لبث آرائهم في الثورة والتقدم والمجتمع الانسب، والمدينة الافضل.

يذكر عبد الله العروي في هذا السياق، وفي كتابه «ازمة المثقفين العرب» أن غالبية المثقفين يتبعون المنطق السلفي فيبالغون في تمجيد الثقافة العربية الكلاسيكية ويفقدون أنفسهم في متاهات ومنطلقات الماضي، حتى يشكل ذلك حالة من الاغتراب توازي الاغتراب القائم على تقليد الغرب، واقتباس كل ما يقدمه من دون اختيار وتمحيص. في الحالة الاغترابية الاولى، يغرق الانسان في الماضي، وفي الحالة الثانية يغرق في التبعية.

وينصح علال الفاسي في السياق نفسه وفي كتابه «النقد الذاتي» بالعمل «على تغيير عاداتنا ولنأخذ انفسنا تدريجاً بالأفكار قبل حدوثها، وفي المشاكل قبل عروضها، ولنتخلّ عن عادة الارتجال» ثم يضيف في مكان آخر من كتابه أن المجتمع العربي أصبح منقسماً إلى فريقين «واحد يرى أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح... ولذلك يفقد ثقته في كل ما لم تأت به الاوائل...، وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار، فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب أن ينقرض».

لا تخرج القيم الانسانوية التي يرفل بها الأدب العربي ويسعى عبر الإيصال والتعبير إلى غرسها في نفوس الناس عن كونها مجموعة من المبادىء التي تتعلق بالسلوك الأفضل وبمعنى الوجود وغاياته، مبادىء

تشتمل كما يقرر علماء الاجتماع العرب على قيم العصبية (نصرة القريب، وإحترام الأهل والثأر والشرف)، وقيم الفروسية (الشجاعة، الاقدام، الشهامة)، وقيم الضيافة (الكرم والمرؤة وحماية المستجير) وقيم العيش (البساطة والفطرة والتعفف) والقيم الدينية (الايمان والرحمة والبركة) وقيم الطبقية (الوجاهة والكرم والتنافس).

تتوسل هذه القيم في تمظهرها الأدبي اشكالاً فنية تختلف عن الاشكال التي تتخذها في تمظهرها الاجتماعي والتاريخي والديني. فهي اولاً، وقبل كل شيء اشكال تتخذ صفة الصياغة المؤثرة، أو لنقل تتخذ صفة الصياغة الجمالية. فمؤلف الأدب، واستاذ الأدب، وناقد الأدب عندما يكتبون يتعاطون لإيصال هذه القيم والتعبير عنها لغة فنية يمكن ردها تبعاً لمقولات الالسنية إلى مستويين: المستوى العميق ويتكوّن من بنيات مفهومية، تصريحية. والمستوى السطحي: ويتكوّن من بنيات تصويرية، تمثيلية.

ان القيم الادبية الاعلانية المعاصرة شأنها شأن علاقات الانتاج القديمة عامل اغتراب وتغريب، فهي اذ تتحدث عن وضعية «الفرق» و «الطبقات» و «القبيلة» و «الغنيمة» توطد اركان هذه العلاقات. إنها وسيلة لتحييد الإنسان العربي وقيمه. أما القيم الأدبية التغييرية فشأنها شأن علاقات الانتاج المعاصرة، عامل تحرير وتحرر. فهي اذ تنقض وضعية النظم الاقطاعية والتيوقراطية التي ينداح فيها المعاش والمفكر، تخلص الإنسان العربي من كوابح التقدم. إنها وسيلة تفضح عمليات التسويغ والتمويه والتوفيق مهما كانت هذه العمليات على إتصال بالاصالة والتراث بالجدة والحداثة.

من نافل القول أن مشكلة الإيصال والتعبير عن القيم الأدبية التغييرية التي يتعاطاها مؤلف الأدب، ومعلم الأدب وناقد الأدب ما زالت تصطدم بالمكبوت النهضوي والقومي الذي يرفض تحويل المجتمعات العربية إلى تنظيم مدني سياسي إجتماعي حديث، ويرفض تحويل الاقتصاد العربي الذي يطغى عليه «العطاء» و «الريع» إلى إقتصاد منتج، ويرفض تحويل المفاهيم العقدية الغربية إلى اراء قابلة للاجتهاد والنقد.

من هنا نقول أنّ مشكلة الإيصال والتعبير عن القيم الأدبية التغييرية التي يتعاطاها مؤلف الأدب، ما زالت تصطدم في سعيها بالاشكال التي تؤكد على ثبات اللغة، وابدية الوزن والقافية، ونمطية التركيب الجملي.

هـ. تعقيل الخيال وتخييل العقل

قامت فاعلية الخيال الشعري عند الفلاسفة ومن لاذ بهم من النقاد والبلاغيين في القديم على مبدأين أساسيين: العقلانية والحسية.

العقلانية كقوّة فاعلة تتمثل بالعقل الذي يضبط المخيلة لحظة تشكيلها للصور الفنية، ويمنعها من الزلل والانحراف، باتجاه النزوع الحيواني، والحسية كمادة الفعل بالذات، وتتمثل في صور المحسوسات التي اختزنتها الذاكرة بعد غياب المحسوسات عن مجال الإدراك المباشر.

وترتب على هذين المبدأين جملة نتائج منها أن الشعر الذي هو قول مخيّل تحوّل إلى عمل عقلاني له أدوات يجب إعدادها قبل مراسه وتكلّف نظمه، فمن عصته أداة من هذه الأدوات لم تكمل له

صناعة وظهر الخلل في ما ينظمه. من هذه الأدوات ـ كما يقرر النقاد العرب ـ التوسع في علم اللغة والرواية لفنون الآداب، والمعرفة بأيام الناس وأنسابهم والوقوف على مذاهب العرب في تأسيس الشعر والتصرّف في معانيه، وسلوك مناهجها في صفاتها ومخاطباتها وحكايتها وأمثالها وجماع ذلك كما يقول ابن طباطبا «كمال العقل الذي تتميّز به الأضداد».

كما ترتّب على هذين المبدأين أيضاً جملة نتائج منها: الأخذ بفكرة محاكاة العالم الخارجي، عن طريق التشبيه، من هنا نرى ابن سينا يقسّم «الأمثال والخرافات الشعرية» ـ وهي الأقاويل المخيّلة ـ إلى أقسام ثلاثة لأن كل مثل وخرافة «إما أن يكون على سبيل تشبيه بآخر، وإما على سبيل أخذ الشيء نفسه لا على ما هو عليه بل على سبيل التبديل، وهو الاستعارة والمجاز، وإما على سبيل التركيب منهما، فإن المحاكاة كشيء طبيعي للإنسان، والمحاكاة هي إيراد مثل الشيء وليس هو».

ينبغي أن تذكّر هذه النظرة لفعل التخيّل الشعري عند الفلاسفة بالنظرة التي بناها المتكلمون العرب واللغويون النقاد لهذا الفعل بالذات.

فإذا اعتبر الفلاسفة أن مادة الشعر تتألف من مخيّلات، والمخيّلات قضايا، والتخييل الشعري نظير التصديق الجدلي والخطابي، وهو ـ من ثم ـ ينقسم باعتباره مرادفاً للمحاكاة إلى تشبيه واستعارة ومجاز فإن اللغويين النقاد اعتبروا مادة الشعر ومنهم ابن أبي عون مقسومة إلى ثلاثة أقسام: منه المثل السائر، ومنه الاستعارة

الغربية، ومنه التشبيه الواقع النادر. وما خرج عن هذه الأقسام الثلاثة فكلام وسط أو دون، لا طائل فيه، ولا فائدة معه». واعتبرها الكلاميون قائمة على المجاز كما فعل الرماني في كتابه عن المجاز والحقيقة وما يستتبعها من مباحث التشبيه والتمثيل والاستعارة.

وعلى هذا الأساس نحن نواجه في كل مرة يتم فيها الحديث عن الخيال أو التخيّل الشعري محاولة من قبل الفلاسفة وعلماء الكلام وأصحاب اللغة والنقد العرب لتعقيل فعل التخيل الشعري وربطه بأحكام العقل وقوانينه.

كان العقل في التصوّر اليوناني الأرسطي ـ كما يفسّر المفكر المغربي محمد عابد الجابري ـ في كتابه «تكوين العقل العربي» «قائماً على إدراك الأسباب» وصار في الفلسفة الحديثة في أوروبا كما يقول مالبرانش «العقل الذي نهتدي به إلى عقل كلي، عقل ضروري ودائم». أما العقل العربي كما يستنتج المفكر المغربي الجابري، في اللغة العربية، فهو «يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق»، فقد جاء في لسان العرب: «وسميّ العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه».

ولكن العقل العربي عندما انتقل إلى الفلسفة وعلم الكلام واللغة والنقد، لم يعد مرتبطاً بالسلوك والأخلاق وإنما صار منهجاً يفسّر العالم والكون ويوصل إلى اليقين وإدراك المطلق. واليقين ـ كما ينقل الباحث والناقد المصري جابر عصفور ـ في كتابه عن «الصورة الفنية» مرتبط بالعقل أولاً وأخيراً عند المعتزلة، أو بالتسرع ثم العقل عند أهل السنة والأشاعرة. والشرع والعقل ـ في النهاية ـ متلازمان كل التلازم،

لأن العقل «لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لن يُتبين إلا بالعقل» كما يقول الفيلسوف العربي الغزالي.

وهكذا انسحب تعقيل العالم والكون، اليقين والمطلق، على تعقيل الخيال العربي، وغدا التعقيل مسلّمة عامة تقبلّها كل من شارك في تشكيل المفاهيم الأساسية في تراثنا النقدي والشعري. مسلّمة وضعت الخيال في فسحة ضيقة بين العقل والشرع وألزمته القبول بحكم العقل، وتجنّب الشرود عن قيوده.

أدى تعقيل الخيال على هذه الصورة إلى تقييد فعل التخيل الشعري، من حيث الاستيحاء والاستلهام، ومن حيث التعبير والإيصال. فالشاعر في استيحائه لمطعيات الواقع المخيّل أو المحسوس مجبر في ضوء احتكامه إلى العقل أن يتقيد بقواعده الثاقبة، وأن لا يتخلى عن المعايير الأخلاقية السائدة، وتقاليد الشعراء الفحول. لذلك تراه يستوحي صوره من الوجود الممكن في الأغلب. والممتنع في الأقل. فصناعة الشعر كما يقول حازم القرطاجني: «لا تتعدى الممكن أو الممتنع إلى المستحيل، وإن كان الممتنع فيها دون الممكن في حسن الموقع من النفوس»، ومدار ذلك ـ فيما يضيف القرطاجني ـ إن المقصود بالشعر هو: «الاحتيال في تحريك النفس لمقتضى الكلام بإيقاعه منها بمحلّ القبول بما فيه من حسن المحاكاة والهيئة، بل ومن الصدق والشهرة في كثير من المواضيع». والشاعر في تعبيره عن الواقع المخيّل والمحسوس في ضوء احتكامه إلى العقل مُجبر أن يتقيد أيضاً بقيود العقل الواضحة في التعبير والإيصال، من جهة المعنى، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ،

ومن جهة النظم والوزن. لذلك نراه عندما يحاول الإبداع في مستغرب المعاني ومستطرفها كما فعل أبو تمام يُتهم بالخروج على سُنن القوم. يقول الآمدي في الموازنة «هذا الذي وضعه أبو تمام ضد ما نطقت به العرب» و «هذا ليس على طريقة العرب ولا مذاهبهم»، «وقد أغراه الله بوضع الألفاظ في غير موضعها»، «وحمل المعنى على لفظ لا يليق به ولا يؤديه التأدية الصحيحة عنه». وهذه كلها أحكام تنبع دائماً من حقيقة واحدة، مؤداها أن الخروج عن قواعد العقل المتعارف عليها عند الجمهور يؤدي إلى القباحة والهجانة.

نستطيع الاسترسال في تقرير الإشارات التي تحكّمت بالخيال العربي وبنظرة العرب إلى الخيال فنستشهد بنصوص أخرى لمؤلفين قدامى أو محدثين عرباً وغير عرب. ولكن طموحنا ليس جمع الوثائق للحكم على الخيال العربي بأنه خضع خلال كل العصور إلى العقل، فتعقّل، وتدجّن، وحُجر عليه في أطر محددة من قبل أهل العقل وأهل النقل وأصحاب اللغة والنقد، وإنما طموحنا يكمن في رد الاعتبار إلى هذه الملكة الإنسانية المصادرة، وإطلاقها في رحاب المنسرح والمفتوح، وذلك بتخييل العقل.

إن العقل بما هو طاقة هائلة على التحليل والتركيب، وبما هو قدرة فائقة على التجريد والمماهاة، وبما هو نزوع قوي إلى الحياد والموضوعية، يقضي - إذا لم يخيّل - على ثراء الوجود ويخنق الفردية والذاتية، بمعنى أنه يؤول إلى إنشاء خطاب الدولة الكليانية التي تسحق الفرد كما يرى ميشال فوكو، أو يؤول إلى إنشاء خطاب الحرب كما يقول ميشال ساير.

إن الدعوة لتخييل العقل ـ قد تبدو للبعض ـ دعوة لا تعطي للتاريخ قيمته المناسبة، دعوة لا تنصت إلى تحولات الواقع وتبدلات العالم، دعوة لا تأخذ بضوابط العقل وإنما تدعو إلى الارتماء في أحضان عالم نوراني للاستمتاع باستراقاته وتجلّياته.

كل هذه الاستنتاجات واردة وممكنة، ولكن الوارد والممكن حتماً هو أن تخييل العقل لا يتم إلا بدخول العقل الفلسفي عالم الخيال بكل طقوسه ورموزه وأساطيره وخرافاته، ودخول العقل الديني عالم الخيال الصوفي بكل شطحاته ومغامراته الوجدانية، ودخول العقل النفسي عالم الخيال بكل مجازاته واستعاراته العجيبة، وصوره المستحيلة.

إن القول بتخييل العقل أمر يتعلق بممارسة جديدة للرمز، وبفهم كوني للفعاليات الذهنية والإبداعية للإنسان العربي، فهم ينبذ مركزية العقل ذات الميول الهيمنية والاقصائية، ويدعو إلى الاعتراف بالخيال في كل تجلياته الدينية والأسطورية والجمالية، كوظيفة ميتافيزيقية ووجودية ضدّ عفن الموت والقدر. إن تخييل العقل ـ أخيراً ـ يستهدف اختراق الأشكال المسطحة والسائدة للخيال العربي كما اقرّتها قوى المحافظة والثبات، ودعوة إلى خلق ايقاع جدلي تتمازج فيه الدينامية الاجتماعية والدينامية التخيلية في كل نظرة إلى قضايا الذات والهوية والتاريخ والتقدم.

و ـ القوة المتخيّلة

تؤكد النظرية النقدية المعاصر على السمات النوعية للأدب باعتباره نشاطاً تخيلياً متميزاً، في طبيعته ووظيفته، عن غيره من الأنشطة

الإنسانية. وانطلاقاً من هذا التأكيد يحاول النقد المعاصر ـ باتجاهاته المتعددة ـ اكتناه هذا النشاط من المصدر الذي ينبع منه إلى الأثر الذي يخلفه، عبر عناصر أربعة: أولها العالم أو الواقع الذي تمثل معطياته المادة الخام للنشاط التخيلي، وثانيها المبدع الذي يتعامل مع هذه المعطيات باعتبارها موضوعاً للمحاكاة، وثالثها العمل الأدبي الذي يشكله المبدع نتيجة تفاعله مع معطيات هذا العالم، ورابعها التلقي الذي يتأثر بالعمل تأثرات متباينة، بحسب تكوينه واستعداده.

واعتبار الأدب «نشاط تخيلي متميز» في النظرة النقدية المعاصرة ليس بدعة أو نزوة طارئة، ذلك أن مؤرخي النظريات الفنية في الفكر الأوروبي والعربي يذهبون إلى أن هذا الاعتبار واحد من الاعتبارات الأساسية التي انتقلت من مجال الفلسفة إلى مجال الأدب، بعد أن تحددت قسماته في ظل مباحث فلسفية محددة بدأت مع أرسطو، وكانط وكولريدج وباشلار وديران في أوروبا، وتركزت في دائرة المصطلح البلاغي والنقدي في العالم العربي مع الفارابي وابن سينا، وابن رشد، ووصلت إلى أقصى درجات القوة والوضوح مع الناقد المؤسس حازم القرطاجني.

يستمد ـ اعتبار الأدب «كنشاط تخيلي متميز» ـ أصوله من أصول البحث في طبيعة التخيل الإنساني ووظائفه عامة في الفكر العالمي، كما يستمد أصوله من مباحث الفلاسفة، والنقاد العرب الذين اهتموا بفهم الجوانب السيكولوجية لعملية التخيل، والدور الذي يمكن أن تلعبه هذه العملية في الوصول إلى حقائق الأشياء وإدراكها والتعبير عنها على المستويين الأخلاقي والمعرفي.

يفترض فلاسفة الإسلام، ولا سيما منهم الفارابي وابن سينا، وجود قوتين للنفس: قوة محركة، وأخرى مدركة. وتنقسم الأخيرة إلى قوة تدرك من خارج وهي الحواس الخمس الظاهرة التي تدرك صور المحسوسات الخارجية، نتيجة انفعال يقع على عضو الحس من الشيء المحسوس، وقوة تدرك من باطن وتقسم إلى خمس حواس أو قوى باطنة، من بينها «الخيال أو الصورة» ووظيفتها كما يقول ابن سينا «تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمسة، ويبقى فيها بعد غيبة تلك الحواس»، ومن بينها أيضاً «المتخيلة أو المفكرة» ووظيفتها أن تأخذ الصور المختزنة في الخيال، وتعيد تشكيلها في هيئات جديدة لم يدركها الحس من قبل. لذلك يحددها الفارابي على أساس أنها «هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم».

وإذا كان «الخيال» أو «الصورة» تنطلق من الحس ـ كما يشير الفلاسفة العرب ـ فإن «المتخيلة» أو «المفكرة» تعيد تشكيل صور الحس بأشكال وهيئات مختلفة. في معنى أنها قادرة أن تبتكر لصاحبها اشكالاً خيالية لم تعرض للحس من قبل، فيتخيل رجلاً في هيئة الطير أو سبعاً ناطقاً، أو جملاً على رأس نخلة، أو نخلة على رأس إنسان، وما شاكل هذا كما يقول اخوان الصفاء «مما يعمله المصورون والنقاشون من الصور المنسوبة إلى الجن والشياطين وعجائب البحر، ومما له حقيقة ومما لا حقيقة له».

القوة «المتخيلة» ـ إذن ـ قوة خلّاقة لها فعاليتها المتميزة عند

فلاسفة الإسلام، في تقديم عالم خاص في جدته وتركيبه، يتألف فيه الفكر والحس، وتتعدل داخله المدركات ومادتها الخام. إلا أن هذه القوة الخلاقة لا يمكن أن يترك العنان لها فتجول في المشرق والمغرب، والبحر والبر، والسهل والجبل، وتسبح في فضاء الأفلاك وسعة السماوات، وتتصور فضاء بلا نهاية، وترفع من الوجود أصلاً، ومن الكون بدءاً، وإنما يجب أن تقيد بقيود العقل وضوابطه. لأنها بحكم صدورها أساساً عن الحس تتشوق لارضاء نزعات النفس الدنيا ورغباتها المكبوتة، وعوارضها المرضية، فتنحرف على النحو الذي ينحرف معه سلوك الإنسان. وهذا ما يأباه العقل ويسعى إلى تصحيحه في اتجاه المعرفة الحقة والسعادة الكاملة.

لقد تقبل فلاسفة الاسلام ومن بعدهم المتكلمون وأهل السنة وأرباب اللغة والأدب والنقد، التعارض بين العقل والتخيل الذي انتقل إليهم عبر الأفكار الأرسطية والرواقية، وانعكس هذا التعارض على مفهوم القوة المتخيلة التي يعوّل عليها الشاعر العربي القديم في عملية التخييل الشعري. فهي «إذ تقدم للشاعر مادة الصور الجزئية التي يختار منها عقله ما يشاء من تخيلات، تظل رهينة العقل وواقعة تحت سيطرة قيوده، وبذلك يصبح مفهوم الشعر كما يقول الباحث والناقد المصري جابر عصفور «عملاً تخييلياً يتم في رعاية العقل، أو تخييلاً عقلياً إذا صح التعبير». وبذلك تصبح عملية التخيل الشعري عملية مقيدة بشروط العقل، ويتحول الشعر إلى صناعة عقلية لها قوانينها ومواصفاتها ولا يسمح فيها للخيال بالانطلاق حتى لا يصبح مجرد الهام مستلب. وبذلك يصبح الشاعر صانعاً ماهراً ينتج للآخرين أقاويل

شعرية تحثهم على السلوك الحسن وتمنعهم من اتيان القبيح، وتهدف مهارته إلى إحداث تأثير خاص ـ أو تخييل ـ في أذهانهم»، في معنى أن الشاعر لا يكتب ليحدد موقفه من الكون والمجتمع والتاريخ والإنسان، وإنما يكتب من أجل الآخرين. يقول حازم القرطاجني في «منهاج البلغاء»: «إن المقصود بالأقاويل الشعرية إنما هو استجلاب المنافع واستدفاع المضار، ببسطها النفوس إلى ما يراد من ذلك وقبضها عما يراد، بما يخيل لها فيه من خير أو شر».

ترتب على هذا التصور العام للشعر والتخيل الشعري والشاعر عند الفلاسفة العرب ومن لاذ بهم أن تحوّل الشعر إلى صناعة قولية لها قواعدها وأصولها الصارمة، التي تكتسب بالدربة والدرس، وأدّى إلى السير على هدي العرب الاقحاح وخاصة الشعراء القدامى الذين يشهد لهم بالسلامة اللغوية والنقاء اللغوي الذي لم تشبه شائبة العجمة أو التحضر.

وقد حولت هذه الصناعة القولية الخيال والتخيل الشعري عند العرب من كونهما اغترافا من الذاكرة وحنيناً إلى الأصل وإثارة الى المكبوت والدفين وبعثاً لقوانين الرغائب وأشكال الرموز واحاجي الخرافات ـ من كونهما كما يقول المتصوفة ـ «عالماً بلا تخوم وبحراً بلا سواحل ونزهة في المسرح والمفتوح»، إلى كونهما استحضاراً واستعادة للعالم الخارجي يقوم على المحاكاة ويتوسل التشبيه والاستعارة لخلق تشكيلات جمالية مؤثرة لحقائق توصل إليها العقل بالفعل.

إن تحول الشعر الى صناعة قولية محدودة الخيال وتحول التخيل

الشعري إلى تشبيه واستعارة، والتعبير الأدبي إلى توصيل افهامي، فرض على الشاعر القديم الالتزام بموضوعات أسلافه وأغراضهم، والابتعاد عن الاهتمام بذاته الخاصة وتأمل عالمها الرحب وما يموج فيه من مشاعر وانفعالات، وفرض على الشاعر «المولد» التكرار الساذج، وعلى الشاعر الحديث والمعاصر، إما أن يأخذ بحسن الاتباع فيعتبر شاعراً أصيلاً، وإما أن يأخذ بالابتكار والإبداع فيعتبر غريباً ومستغرباً.

إن «تعقيل» الخيال، والتخييل الشعري، من قبل الفلاسفة العرب ومن جاراهم من النقاد والبلاغيين، صدر عن تصور للفن مرتبط بالفعل الإنساني وقواعد السلوك، وعلى صلة بالمعرفة والحق المطلق الذي يتسم بالكمال والثبات والبقاء. وصدر عن تصور يعامل الفن معاملة أخلاقية، قوامه حمل الإنسان على السلوك الحسن والابتعاد عن الفعل القبيح. صدر أخيراً عن تصور ديني أو لنقل عن تصور سلطوي قوامه الخيال، كما يقول المفكر المغربي محمد الجابري.

يعتبر المستشرق غرونباوم أن الفكر الإسلامي على وجه العموم لم يفصل عن علم النفس الأرسطي الذي يضع الخيال الإنساني مع القوى الحيوانية على صعيد واحد «كذلك فإن النظرة الكلامية أيدت هذا التهوين من شأن تلك القوة الخلاقة... فكيّف ذلك من الجهود العقلية في الأعصر التالية حتى كاد ينجم عنه انكار واستهجان لخيال الشعراء».

إذا كان الخيال العربي خيالاً «متعقلاً» في ممارساته الشعرية عند

الذين كانوا أنسباء السلطة في عهودها القديمة، ومماثليها مدحاً ووصفاً، فإن الخيال الآخر، الخيال الذي ما زال محبوساً في قمقم، أو ذلك الذي يبقي تكون السلطة في الأمثال والأساطير والخرافات القديمة العهد، ما زال في حاجة إلى من يطهره ويبعثه من مطاوي النسيان، حتى يستوى الخيال العربي بكل جوانبه، مثالاً متعدد الوجوه عن الذهنية العربية في ماضيها السحيق والوسيط، وفي امتداداتها الحديثة المعاصرة.

الثقافة وأفق الفوارق الملتبسة

إذا كانت الثقافة في لبنان ملازمة للسياسة، فإن السياسة ملازمة بدورها للدين، والدين ملازم للطائفة، والطائفة ملازمة لابنية القرابة والحلف والعصبية والسلطة. وإذا كان التلازم سمةُ الكل والجزء في لبنان، فإن مظهره الأقرب يتبدى في التجربة اللبنانية من خلال قطبيها: الطائفة والدولة.

ما أسّسته السياسة في الحرب، أمر حاسم في الثقافة اللبنانية حالياً، وما أسسته الثقافة في ما عدا بعض الاستثناءات قبل الحرب الأخيرة وبعدها، استسقاء لماء العصبيات العميقة التي تذهب إلى القول إن «المجتمع» مسيحي و «الساحة» إسلامية، و «الوطن» بيد الله. وما نشرته الثقافة قبل الحرب الأخيرة وبعدها هو أن لبنان لا يستقيم أفقه الماضي، وبُعده الحالي من دون الإسلام، والكثلكة، والعروبة، والطبقة، ولا يسمى من دون المنطقة، والمدينة، والقرية، والطائفة، والعشيرة. وكأنّ لبنان المشترك لا يجتمع ولا يأتلف إلا بالعودة إلى جماعاته، وأجسامها في المكان والزمان.

على مثال السياسة والتاريخ إذاً، ينسج لبنان ثقافته وبهذي الصراع بين الطائفة والدولة تدور صفحات الثقافة. وبين المثال والاهتداء تتحدّد الاتجاهات والتوجّهات وتبرز التحولات، وتصاغ الخطابات أنشطة وإصدارات.

يكتب جورج قرم في مؤلّفه «تعدد الأديان وأنظمة الحكم» عن العلاقات بين الطوائف والمذاهب ضمن النظام السياسي الواحد قائلاً: «ربطت هذه العصور القديمة حالة العلاقات بين الطوائف والمذاهب ضمن النظام السياسي الواحد بحالة العلاقات بين الأمبراطوريات والملكيات الساعية إلى الهيمنة على تلك المناطق الاستراتيجية جغرافياً والحسّاسة سياسياً. صحيح أن منطقة الشرق أوسطية وبشكل خاص الهلال الخصيب منطقة لها تقاليد عريقة في الحفاظ على التعددية الدينية والمذهبية.. غير أن هذه التقاليد تعرّضت إلى هزات عنيفة كلما اشتدّت الخلافات بين الامبراطوريات والملكيات المتنافسة للهيمنة على المنطقة. وقد استعملت الطوائف والمذاهب الدينية على مرّ العصور لأغراض سياسية سواء لكسب الأنصار أو زعزعة الإستقرار الاجتماعي تحضيراً لهجمات أو لفتوحات. وكان دائماً يدفع أبناءهذه أو تلك من الطوائف أو المذاهب، ثمناً باهظاً في الأرواح والممتلكات لتلك الصراعات العملاقة بين الدول الكبرى العابثة بمصير المنطقة».

يلخص قرم في كتابه حول العلاقات بين الطوائف والمذاهب ضمن النظام السياسي الواحد، سواء أكان النظام أمبراطورياً أو ملكياً كما كان في السابق أو جمهورياً كما هو اليوم، الحال والمآل التي

عرفها اللبنانيون منذ إعلان ولادة لبنان الكبير حتى إعلان إتفاق الطائف. إذ يكفي أن تغيّر عناوين أسماء الأشخاص والدول التي لعبت أدواراً في الداخل أو الخارج في السابق، بأسماء الأشخاص والدول التي تلعب أدوارها الآن، حتى يستوي المعنى الذي ادّى إلى اتفاق الطائف ويُبرّر كتاب النائب والوزير السابق البير منصور «الانقلاب على الطائف». إن منصور الذي شارك في صياغة اتفاق الطائف، وأحداث ما بعد الطائف، يصوّر هذا الاتفاق بعد التنفيذ (ما معنى أي اتفاق إذا لم ينفّذ؟) بقوله: «إن ما ينفّذ اليوم ليس اتفاق الطائف، بل إن ما يتم تنفيذه يؤدي إلى عكس ما أراد الاتفاق وأهله. فهو يتحول من اتفاق وفاق وطني إلى مشروع فتنة دائمة، ومن ايقاف وإنهاء للحرب الأهلية (أو للحرب في لبنان أو على أرضه!) إلى آلية جديدة لإعادة انتاج أسبابها وإعادة إنتاج الظروف التي ساعدت في اندلاعها، ومن مشروع ترسيخ عروبة لبنان وتمتين علاقاته المميزة مع سورية إلى آلية لإعادة إنتاج أسباب العداء لسورية وللعرب، ومن مشروع لاستعادة السيادة الوطنية على قاعدة الخصوصية الوطنية اللبنانية إلى التفريط بهذه السيادة وإلى ضياع للخصوصية الوطنية، ومن مشروع لاستعادة القرار الوطني المستقل لبناء دولة مؤسسات إلى مصادرة لهذا القرار وبناء محمية تابعة».

يؤكد منصور عبر سرده إواليات اتفاق الطائف على ما يسميه «الخصوصية الوطنية اللبنانية» التي سمّاها قرم «العلاقات بين الطوائف والمذاهب ضمن النظام السياسي الواحد». ويسميها ميشال أبو جودة باسم كتابه «الوطن الصغير والدور الكبير». هذه الخصوصية هي التي

أشار إليها وضاح شرارة في كتابه «أصول لبنان الطائفي» 1975 وصارت عنواناً نموذجياً لعناوين كتب أخرجتها ثقافة الحرب وما بعد الحرب. ففي بحث شرارة عن التكوّن التاريخي لما دُعي لاحقاً بـ «الهيمنة المارونية» نراه يلحظ لها جذراً اجتماعياً وطيداً في تحوّل الموارنة، كنيسة وفلاحين وتجاراً، إلى كتلة تاريخية جديدة ارتدّت على ماضٍ لم تكن فيه أي ديموقراطية راهنة في هذا الشرق، وباشرت في حاضرها ومستقبلها الشروع بتأسيس الدولة اللبنانية المعاصرة. هذه الخصوصية تتسرّب إلى كتابات اللبنانيين عبر أُلف سبيل وسبيل، فنقرأ لرامز خليل سركيس «الهواجس الاقلية من زقاق البلاط إلى كنسنغتن» ونقرأ للأباتي بولس نعمان «المارونية لاهوت وحياة» وعلى مقربة من هذه الخصوصية، خصوصيات أخرى نقرأ لها مساهماتها في صنع تاريخ لبنان جنوباً، من خلال كتاب محمد حسن الأمين: «تاريخ المقاومة في جبل عام» وبقاعاً وجنوباً عبر كتاب «الإمام موسى الصدر: الرجل، الموقف، القضية». ونقرأ أيضاً هذه الخصوصية التي تفضّل اللحاق بموائل الهوية التقليدية على موائل الفعل المستحدثة من الوطن إلى الحزب والنقابة، عند مسلمين آخرين يكتبون عن الطب عند الأئمة وعلم الاجتماع التربوي عند أُصحاب المذاهب الفقهية.

ثقافة «الخصوصية» لا تزال منذ عشايا الحرب، وحتى الآن مزدهرة في إصداراتها ونشاطاتها في ما يسمّى الحوار الإسلامي ـ المسيحي الذي يتبارى فيه المحاضرون في الأندية والمحافل والمجتمعات والروابط. وفي ما يسمى إلغاء الطائفية السياسية، والوفاق

الوطني الذي تكتب فيه عشرات الصفحات، فنحن نقرأ عناوين مثل «إلغاء الطائفية ورسالة لبنان» و «تأملات في الحوار الإسلامي المسيحي»، و «نظرة الإسلام والمسيحية للإنسان» و «الإنصهار الوطني بالتربية والثقافة» و «التعاطف بين المسلمين والمسيحيين»، و «التلاقي الروحي والاجتماعي بين المسيحية والإسلام» و «الطائفية السياسية وآفاق المعالجة».

نقرأ كل ذلك في ما ينقل عن الصالونات والندوات في الصحف ونشارك في سماع بعضه من خلال ما تبثه الحركات الثقافية في الإذاعات من دون أن يخالجنا شعور صادق بأن المتكلمين والمحاضرين يستعدون للخروج من خصوصيتهم إلى عمومية الوطن والثقافة المشتركة، والإنسان الحر المبدع المتخلّص من أثقاله التاريخية. وإنما من باب المواربة، وأحياناً الخداع يودعون ما يقولونه في حسابات الإدخار الطائفية، تارة باسم «الغبن» وتارة باسم «الحرمان»، ومرة ثالثة باسم «الإحباط».

هل يكون لفكرة «الخصوصية» التي تتنازعها الطوائف في لبنان «عُمر» أم أنها «مؤبدة»؟ إذا كان للخصوصية عُمر فلا بد أنها ستتقدّم من الجهل إلى المعرفة، ومن التفكير الخرافي والخيالات الطفولية إلى إدراك الواقع مباشرة، وإلى معرفة الأهداف الأساسية والقيم المثالية للإجتماع اللبناني بدولته وأفراده وعلمه. يكتب إيزايا برلين في كتابه «نسيج الإنسان الفاسد»: «لكل ثقافة صفاتها المميزة التي يجب أن تدرك بذاتها ولأجل ذاتها، من أجل فهم ثقافة، يجب أن يلجأ المرء لاستخدام القدرات الطبيعية ذاتها للتبصر العاطفي الذي نفهم بواسطته

بعضنا بعضاً، والذي من دونه لا يوجد حب ولا صداقة، ولا علاقات إنسانية حقيقية. إن موقف إنسان من إنسان آخر يقوم على وعي ما هو في ذاته وحده، لا ما يشترك فيه مع سائر الناس. فقط العلوم الطبيعية تحدد ما هو مشترك، وتطلق احكاماً عامة. العلاقات الإنسانية تقوم على أساس الإقرار بالفردية، التي ربّما لن يصار إلى وصفها على نحو شامل، وأقل من ذلك تحليلها. هكذا أيضاً بالنسبة لفهم الجماعات، والثقافات والعهود وما هي وما الذي تناضل في سبيله وكيف تشعر وتعاني وتُبدع. كيف تعبّر عن ذاتها وترى إلى ذاتها وتفكر وتعمل».

تبدو الفردية عند إيزايا برلين نقيض الخصوصية. فهي تبصّر عاطفي نفهم بواسطته بعضنا بعضاً. وهي نهج أخلاقي ضد الظلم والطغيان والاضطهاد والاستبداد. وهي سلوك اجتماعي يخرج الواحد من جلدته وعشيرته وطائفته وقوميته. فيما الخصوصية تكتل ناس في جماعات على أساس التحدّر من سلالة واحدة، أو دين واحد، أو لغة واحدة، أو أرض واحدة، الخصوصية معتقد كلياني يبدأ بالعشيرة والدين والمذهب، وينتهي بالأمة الدولة عند هيغل والطبقة القائدة عند ماركس، وينتهي بجنة أرضية عند فوكوياما، جنة ولكنها مغطاة بجثث الآخرين الذين لا يستحقون أن تُذرف لأجلهم دمعة واحدة (لنتذكر الحرب اللبنانية الأخيرة). إن المبدأ المشترك للصراع بين «الفردية» و «الخصوصية» يتمثّل بكتابي علي حرب «نقد النص» و «نقد الحقيقة»، وكتاب برهان غليون «المحنة العربية ـ الدولة ضد الأمة»، وكتاب رضوان السيد «مفاهيم الجماعات في الإسلام».

في مؤلف السيد مراجعة سوسيولوجية لمفهوم الجماعة في تطوراته المبكرة. الجماعة الكبرى والجماعات الصغرى من خوارج وشيعة ونصارى. وفي مؤلف غليون عودة إلى أسس الجماعات في خصوصياتها التاريخية وتعارضاتها في التوحيد من خلال دولة دينية أو علمانية. وفي مؤلفي حرب نقد لروح الجماعات وتسلّطها باسم العشيرة والدين واللغة ونقد خطاب هذه الجماعات المحكوم بمنطق الهوية. يكتب حرب: «أنا أقوم بمساءلة هذا الخطاب المحكوم بمنطق الهوية عند البداهات التي ينبني عليها ويسكت عنها...».

إن فتح الخطاب عند حرب على ما يتناساه هو سعي لكشف أن الواحد هو قهر الكل، وأن العام هو استبعاد للخاص.. بكلام آخر إن فتح الخطاب عند المفكر اللبناني هو فتح للمسكوت عنه، واللامفكر فيه. وهو فتح يشرّع الفردية على حساب الخصوصية، ويحضّر للمتعدد والمختلف جنساً ولغة. وفتح الخطاب باتجاه الفردية هو استبدال الزمن الثابت بالدهر الدوار، و «صخرة طانيوس» لأمين المعلوف، بحنينها إلى الأصول بـ «الثلج الهابط بسلام» لرشيد الضعيف وبـ «مملكة الغرباء» لألياس خوري، و «حديقة الحواس» لعبدو وازن، و «كتاب الحالة» لأنطون الدويهي. واستبدال بيروت مدينة الدم والارهاب ببيروت «مدينة عريقة للمستقبل».

إن تبادل الاتصال بين القيم الأدبية وبيروت العمران هو الاتصال بين العراقة والحداثة، هو الاتصال بين سلطة الآباء وحرية الأبناء،

فعندما تمنع حديقة الحواس لعبدو وازن يكون أكل فاكهة الجسد في لبنان ما زال محكوماً بتراث الآباء والأجداد، وخاضعاً لإوالية استرجاع حالة الصفاء كي يصبح بالإمكان انجاز الدولة المثالية مجدداً. أما عندما تتحوّل أناشيد رشيد الضعيف عن سواد الحياة إلى بياض الثلج فمعنى ذلك أن غريب الياس خوري صار بإمكانه أن يدخل ملكوت الديني والأهلي. وحالة أنطون الدويهي، صار بإمكانها أن تحوّل الطبيعة البشرية عن ثباتها، وتدفعها باتجاه التغيّر. وكتابات حسن داود عن الحالات الدفينة صار بمقدورها أن تنفذ إلى وعي الناس.

ما زالت بيروت حتى اليوم تشهد في إصداراتها ونشاطاتها صراعاً بين رؤيتين: الأولى رؤية أولئك الذين يؤمنون بوجود خصوصيات أزلية في العائلة والمال والمذهب، وأولئك الذين يؤمنون أن أمزجة الناس ومواهبهم ووجهات نظرهم وأمنياتهم تختلف دائماً بين شخص وآخر. وإن التماثل قاتل. فالناس يستطيعون أن يعيشوا حياة كاملة في مجتمعات ذات بنية منفتحة، لا يكون فيها التنوّع مسموحاً به فحسب، بل يكون مقبولاً وموضع تشجيع.

أما بالنسبة إلى أولئك الذين يعتنقون الفردية ذات المسحة الإنسانية، فما يهمهم ليس القاعدة المشتركة بل الاختلافات. وما يعنيهم ليس طروحات الأكثرية بثنائياتها المنحبسة في أطر إيديولوجية على طريقة الآخر طارىء والمعاصرة هجينة وحول الماضوية والشمولية والنضالية، وإنما يعنيهم فردية الذات الإنسانية في ذاتها وليست وسيلة لغاية.

ذاكرة المدينة الثقافية

أ ـ القوم الجبليّون وأعيان المدينة

يتردد الباحث حين يبدأ برسم المرتكزات الثقافية لبيروت المتوسطية. فالتاريخ كعادته يدسّ انفه في صياغة المصائر والمدن والموجودات والكائنات والخبرات. ففي عصر التاريخ القديم قامت بيروت على ما يذكر علماء الجيولوجيا فوق هضبة بشكل رأس يمتد في البحر مسافة تسعة كيلومترات، وتتشكّل من جزيرة منفصلة عن الجبل. وكان الوادي الذي يجري فيه اليوم نهر بيروت، وما يجاوره من السهل، مغموراً بمياه البحر التي اخذت تهبط تدريجاً ليحل مكانها سهل رملي ربط الجزيرة (بيروت) بهضبات جبل لبنان.

على هذه الجزيرة ولدت بيروت. وشاءت الصدف أن تولد امرأة. فالاسطورة تقول أن اليون الفينيقي، أحد الملوك الاوائل على جبيل، اتخذ من امرأة تدعى بيروت زوجة له، فبنى إلى جنوب جبيل مدينة سمتها زوجته بإسمها وأهدته إلى نبتون إله البحار الذي جعلته على ما يقال شفيعها.

من بيروت الفينيقية، إلى بيروت الرومانية والعربية الرومانية والعربية ثم العثمانية عرفت بيروت الانحطاط والازدهار وعرفت الزلازل والحروب، وعرفت الفقر والجوع. عرفت كل ذلك، لكنها ظلّت تلك المدينة المتميزة بموقعها الجغرافي كمرفأ أمين على شاطىء المتوسط، وموئلاً للتسامح والعدالة بين المذاهب المحمدية والنصرانية، ومصرفاً تجارياً لإنتاج الحرير، وتبادل السلع، وجامعة يختلط فيها النتاج الفكري للغرب والشرق على السواء.

ظلّت بيروت عربية الطابع عثمانية الأوصاف حتى مجيء القناصل الخمس (فرنسا وانكلترا وروسيا والنمسا وبروسيا) إثر حوادث 1860، الذين حولوها تدريجيّاً بمجيئهم ومجيء الارساليات التي سبقتهم ولحقتهم إلى مركز دولي تجاري يستمد اهميته من المرفأ والاسواق والخانات، وعمراني اكتسب سمعته من بناء الفنادق السياحية، وتعبيد الطريق الدولي بين بيروت ودمشق (1863) وثقافي ذاع صيته بانتشار المدارس الوطنية والاجنبية والجامعتين الاميركية (1862) واليسوعية (1857) وازدهار الصحافة والتأليف والمطابع والجمعيات. ولم يلبث هذا المركز الدولي التجاري أن تحوّل عام 1920 إلى عاصمة الجمهورية اللبنانية.

ثلاث دوائر ضمنت تلاحم القيم الثقافية للعاصمة منذ أجيال هي: العائلة والطائفة والسلطة، بيد أن قيما مناقضة لتلك بدأت تتسلل إلى العقول وتنخر ببطء قيم النظام الثقافي القائم فيها، وكان ذلك هو الجدل الاول، أو تصادم الحرية مع السلطة، الذي ترجم إلى تعارض التقدم مع التقليد. فالجماعات الجبلية التي خرجت من الجبال

والاودية، على أطراف طرق الرعيان، ونزلت إلى بيروت العاصمة لتبني دولتها الاولى حملت معها البدعة اللبنانية، على ما يقول وضاح شرارة، أي الحاق السلطة والقوة بالاجتماع عوض الحاق الاجتماع بالسلطة والرئاسات. الحاق قلب تاريخ المدينة اذ فكّ الرئاسة والحكم والسلطة والسياسة من جسم الجماعة القرابي والمرتبي ومن تراثها النسبي والثقافي، وأحل مكانها من ليسوا من أهل الحسب والنسب والقوة. أي أصحاب القوة المحدثة من أصحاب التجارات والاملاك والالتزامات والمهن، والمراتب الكنسية العالية.

أما أعيان العاصمة الذين عقدوا لاحقاً مع الجماعات الجبلية دستوراً للدولة وميثاقاً للحكم، فإنهم قابلوا هؤلاء بمفهوم الخلافة التي تجسّد السلطة الزمنية كلها في المجتمع والدولة، وواجهوهم بمفهوم الوحدة الاسلامية للشعب والأرض والأمة. يكتب هشام شرابي في هذا السياق «وبرغم التصاقهم الحقيقي بخلفيتهم التقليدية شرع المفكرون المسلمون التقدميون في هذا الجيل يفقدون حميّتهم الدينية وينسلخون عن قواعدهم والشعائر الاسلامية (...) كان الاسلام لهم يتحوّل في بطء من كونه ديناً مليئاً بالمعاني إلى رمز للهوية الواحدة والتماسك».

بكلام آخر اختلط في بيروت العشرينات، على ما تمثّله مقدمو الجماعات الجبلية، وأعيان المدينة نظام الالتزام المقاطعجي الذي كان يسمح باقتطاع جزء من الارض لولاة أو لعصبيات محلية لفترة محدودة من قبل العثمانيين، بنظام الملكية الفردية القادم من الغرب عبر تفكك المجتمع الاقطاعي، ونمو التجارة الخارجية وتحوّل

الفلاحين إلى المدينة ليبيعوا قوة عملهم، بدل بيع إنتاج الارض التي يحرثون. واختلط في بيروت أيضاً النظام السياسي العثماني الذي لم يسمح بتمركز السلطة خارج شخص السلطان، وخارج عائلات المقاطعجية التي تدين بالولاء له بالنظام السياسي الاوروبي الذي أبرز مفهوم المواطن كشخص معنوي على علاقة مباشرة مع الدولة الجديدة من دون وساطة العائلة والعشيرة والطائفة. مواطن يتمتع بحقوق الانسان الفردية ويلتزم بواجبات المواطنية التي تفرضها الدولة، والتي تقف عند حدود حرية الآخر وعند المصلحة العامة. واختلط أخيراً في بيروت العاصمة الفكر الديني الإسلامي بصيغته العثمانية وتلويناته المصرية عبر الاصلاحيين السلفيين، بالفكر الديني المسيحي باتجاهيه الكاثوليكي والبروتستانتي مدموغاً باصباغ النزعة الانسانوية التي يحتلّ فيها الإنسان الفرد مكاناً مميزاً. فالإنسان تبعاً لذلك هو الذي يؤول الكتاب المقدس وفق فهمه الشخصي، والإنسان هو الذي يصنع التاريخ. يكتب في هذا السياق جان كوربون: «كانت معظم الآثار المترجمة والمطروحة على القارىء العربي، من جانب المثقفين النصارى تنتسب إلى ما يعرف بعصر الأنوار (فولتير وروسو وجماعة دائرة المعارف...) ويليهم منظّرو الثورة الكبرى للعام 1789 وتابعوهم المنتشرون في مختلف الرقاع الاوروبية. وما عتمت سكرة العلم الحديث ان تبدّت، اذ اعقبت نجاحات العلم التجريبي نشوة علمية، تحوّلت إلى دين جديد في عصر الايجابية والوضعية. وأخيراً تدفقت نظرية النشوء، والارتقاء، أو نظرية تحوّل الاجناس، بوصفها آخر مستجدات العلم الحديث، وقد حولوها إلى فلسفة عامة للكون، مدعوةّ إلى الاجابة عن أي سؤال، وهكذا بدا للأدباء المسيحيين،

وقد اضاف معظمهم إلى تأدية ثقافة علمية، من الجلي والبديهي في بداية القرن العشرين أن العلم يحمل في طياته الحرية والتقدم...»

وهكذا أدخل مقدّمو الجبل المسحيّون، ونخب أعيان بيرون من السنة والشيعة إلى رحاب عاصمة الجمهورية أفكارهم الجذابة من زؤان بلادهم وقمح الصليبيين، وطحنوه على مطاحن المدينة طحيناً وعجيناً وخبزاً ووزّع على بعضهم بعضاً، وعلى الآخرين بهيئة استقلال ذاتي للجماعات، واحترام حقوق الاشخاص، وإشتراك الشعب في السلطة، وحرية التعبير والديموقرطية، بلوغاً إلى مرتبة الاشتراكية. ووزّعوه أيضاً عل من سافر إلى شطر وادي النيل أو فرنسا أو إلى الاميركيّتين، أو عاد من هذا البلد أو ذاك. وزّعوه كتابات وبيانات وتحرّكات تدعو إلى إطلاق حق الشعوب من خلال الايديولوجية القومية، وإلى تحرير الفرد في الأمة من خلال المذهب الليبرالي.

وكان الاعتراض على الطوائف تحويراً للاعتراض على السلطة العامة العثمانية والمنتدبة، لما كان بين الطائفة والدولة من تواصل وتلازم، عبر نظام الملة والذمة أي المحميين وأهل البلاد. وهكذا انصبّت الهجمات على القلانس والطرابيش، وعلى الرهبان والأزهريين الذين تعاطوا مع المدينة وكأنها فصل من كتابهم. وتعاطوا مع سكانها كأنهم رعايا وجاليات مما أثار جدلاً في التعارض القائم ما بين الحرية والسلطة، هو جدل العلم والإيمان، أو العقل والدين، وجدل الشخص والعائلة. أي جدل المواطن في دولة، والفرد في عشيرة. وسنداً للجدليات السابقة الدينية والاجتماعية والثقافية، المتمثلة في التنكر للطائفية في مواجهة القمع الاجتماعي الذي

تمارسه الطوائف، وصراعات الحرية مع السلطة حول الشخص الذي تمارسه العشائر والبيوتات الفخمة، أخذ البحث يسير في اتجاه شعارات الإخاء والحرية والمساواة تأييداً لالغاء نظام الذمة، ويسير في اتجاه إطار الدولة ـ الأمة تأكيداً لشراكة التآخي البشري.

كان الصراع على بيروت عاصمة الدولة اللبنانية منذ العشرينات صراع الجماعات الجبلية والمدينية على تركيز مفهوم الدولة ـ الأمة الذي تم توراثه عن الفكر الأوروبي بوجهه القوماني الحديث. ترمز الدولة ـ الأمة إلى التجانس الديني والقومي والسياسي، وتجانس الإقليم والحدود الطبيعية، من دون أن يكون معنى القومية محدداً تحديداً دقيقاً: أهو الدين؟ (المسلم، المسيحي، اليهودي). أم الانتماء إلى جماعة عرقية مع صعوبة تحديدها؟ (العرب، الأكراد، الأرمن) أم الخصوصية الإقليمية المعززة بالجغرافيا واللغة؟ كما ترمز الدولة ـ الأمة إلى نظام سياسي تلاشت منه الاعفاءات القديمة وامتيازات مختلف الجماعات المدينية والريفية التي كانت تحدّ من عسف العواهل الوراثيين، وزال منه كل توسط بين السلطة والفرد كانت تتولاه الهيئات الاجتماعية والحرفية والدينية وغيرها، ليحلّ محله مفهوم المواطن الذي تضمن الدولة حقوقه عبر أجهزتها التشريعية والتنفيذية.

إلا أن المفارقة التي تستخلص من هذه المعطيات كانت تدفع نزولاً عند مقتضيات تعميم الايديولوجيا القومية باتجاه تجانس المناطق التي كان لسكانها بنى مركبة أو معقدة من منظور الهوية بحكم تمازجهم، قد أضافت في الواقع بعداً جديداً إلى هذا التعقيد.

ففي قلب سكان بيروت بعينها وأحياناً في قلب طائفة أو أسرة بعينها كانت تتولد ولاءات متباينة. فمن الناس من سيميل بهواه إلى فرنسا أو انكلترا أو إلى المانيا أو روسيا. ومن الناس من سيتوزّع الأدوار الاقتصادية. تبعاً لانتمائه «القومي». وبذلك تخصصت «قومية» في التجارة، وقومية أخرى في الصيرفة، وقومية ثالثة في الوظائف الحكومية ولكن العامل الأكثر حسماً كان اقتحام المنظور القومي أو الاجتماعي لمضمار الأخلاق والأحكام الفردية.

ففي المناطق المختلطة السكان من بيروت ما عاد الجار الأقرب رفيق الأفراح والأتراح على مر الأجيال، يحاكم بموجب معايير السلوك والأخلاقية، بل باتت النظرة إلى الجار هي النظرة إلى الآخر، إلى المختلف، إلى جرح الهوية المطلوب شفاؤه. يكتب جورج قرم في هذا السياق: «تختفي إذن، خلف الفكرة القومية الأوروبية، ميثولوجيا الأعراق والتفاوتات فيما بينها، ولا سيما أن لفظة الأمة كان يقصد به طبقاً لأصله اللاتيني «ولادة» ولردح طويل من الزمن، تسمية الخصوصيات الإقليمية أو الجمعية قبل أن يتخذ معناه التفخيمي بدفع مزدوج من تطوّر المعارف الفيلولوجية وانحرافاتها إلى ميثولوجيات عنصرية من جهة أولى، ومن تطوّر الدولة ـ الأمة الفرنسية ـ الهيغلية، الضامنة لأحادية خطّ التاريخ وجبريته. ولننوه بأن لفظ الأمة أطلق أيضاً، ولأمد طويل من الزمن على جماعات طائفية، بالمعنى الديني للكلمة. فعلاوة على الأمة اليهودية كان يطيب للناس في البلدان الكاثوليكية أن يتكلموا عن الأمة البروتستانتية، وعن الأمة الرومية بمعنى الأمة التي تنتمي إلى الكنيسة البيزنطية والأرثوذكسية، وعن

الأمة القبطية في مصر، أو حتى عن الأمة المارونية أو الأمة الدرزية في لبنان».

كان مفهوم الدولة ـ الأمة بمضمونه التقليدي الاقليمي أو الديني هو الذي سيطر على النزاعات الثقافية بوجهها السياسي في بيروت ما بين الحربين قبل أن يتحول في الستينات إلى مفهومه البيروميثيوسي أي القومية العليا الحاملة لرسالة كونية، ولو بواسطة الحرب والقهر. جاء في محاضرة لكمال الحاج: «أن يكون الإنسان عربياً، شيء، والقومي العرب شيء آخر. فأنا قومي لبناني وكوني اتعلّم اللغة العربية لا يتعارض مع كوني قومياً لبنانياً. إن لبنان قد اخترع الايديولوجيات القومية في الشرق لأنه كان يشعر دائماً بأنه مهدد». وقال جواد بولس مبرراً وجود أمة لبنانية «إن الأرض والعرف واللغة والدين والمصالح المشتركة كلها تشكل عوامل تلعب دورها، على درجات متفاوتة، لتكوين أمة إلا أن العامل الوحيد الذي لا جدل حوله هو عامل إرادة التضامن، فالإرادة البشرية هي التي تعطي الأمة كل معناها. المهم هو أن تكون إرادة العيش المشترك راهنة... إن الأمة اللبنانية، ككل الأمم، هي وليدة الجغرافيا والتاريخ، إنها مجموعة بشر متشاركين، ومتحدين بإرادة العيش المشترك في إطار الأرض اللبنانية بالمقابل وفي إطار الصراع على الدولة ـ الأمة بمضمونها التقليدي الاقليمي أو الديني لجأ فريق آخر ابتداء من حزب النجادة عام 1937 إلى رفع شعار «العروبة فوق الجميع» أي لا وجود لأمة لبنانية بل لكيان لبناني أرضه عربية ويعيش فيه شعب عربي (اللبنانيون) ويرى أن من مصلحة هذا الوطن النضال من أجل بعث الأمة العربية وتوحيد شعوبها وإقامة دولة عربية كبرى.

من هنا تحولت بيروت إلى بؤرة من التجاذب الحضاري والصراع على الهوية التي يمكن أن يحتفظ بها لبنان أو أن يتبناها. وهكذا أخذ الصراع على ثقافة لبنان اللبنانية (يوسف السودا، ميشال شيحا، شارل قرم، سعيد عقل، كمال الحاج، جواد بولس وغيرهم) وثقافة لبنان السورية العربية (انطون سعادة وميشال عفلق، وعبد الناصر، وتلامذتهم في بيروت) مداه الأرحب. يلخص رينيه حبشي الصراع على الدولة ـ الأمة في شكله الثقافي المتعدد الطروحات بقوله: «كما أن لبنان لا ينفصل عن آسيا فإنه لا ينفصل عن البحر المتوسط. لقد كان لبنان ملجأ للموارنة في الماضي وهو اليوم ملجأ للفلسطينيين والسوريين والأرمن والأكراد والمصريين. إن لبنان هو الرئة التي يتنفس بها الشرق. ليس اللبنانيون هم الذين يتعرّبون بل إن العرب هم الذين يتلبننون. لقد قال لبنان نعم، لكل العالم. وان قومية لبنان هي رفض كل القوميات. إنه بلد الموافقة، بل تقاطع الثقافات. وما الطائفية سوى حصيلة التوازن الإسلامي المسيحي، وهل تهمل وظيفة كتلك التي يقوم بها لبنان حين يكون البلد القادر على إقامة علاقات تبادل بين الإسلام والمسيحية؟ أوليست تلك رسالة تاريخية؟ إن الثقافة الوحيدة للبنان هي ثقافة عربية ـ متوسطية، عربية بتعبيرها، دون أن تستثني سائر اللغات، أما قيمها فتلك التي أورثتنا إياها الحضارة المتوسطية التي يؤلف العرب جزءاً منها. أما قاعدتها فالتوحيد وأما رسائلها فالعقل والحرية، وأما شعارها فالديموقراطية. إن وظيفة لبنان هي تحويل الثقافات: تعرّب القيم الغربية، وتغرّب القيم الشرقية».

ب ـ المدينة المحرقة

حصلت بيروت على استقلالها بفعل استقلال الدولة اللبنانية، وباتت سيدة أمرها بمقدار ما يمكن للمدن الصغيرة أن تكون كذلك بعد تقسيمات يالطا.

كانت بنيتها السفلية في الزراعة ركيكة، أما صناعتها فتدرّجت صوب النمو، فبلغت الأوج. وكانت المعجزة في القطاع الثالث بفعل الطفرة النفطية، التي حوّلت بيروت إلى جزيرة سياحية ومملكة مصرفية وامبراطورية تجارية. ثم حولتها إلى مهب ريح سكني جاء من الشمال ومن الشرق والجنوب. قدمت إلى العاصمة أفواجاً من اللاجئين، فاختل التوازن الرقيق، وجاءت أفواج أخرى من سورية والعراق، كما عاد إليها مهاجرون كانوا استقروا في أفريقيا. واجتذبت سرية المصارف نحو بيروت الكثير من الرساميل، وظل النمو يطرد في المدينة دون تخطيط حتى عام 1967 حين حدثت اهتزازات غيرت مناخ العرب والغرب وارتد على لبنان، كما على سائر العالم، بعض رذاذها. فبيروت التي عرفناها مرفأ الشرق ومصرفه التجاري، وعرفناها فسحة لقاء بين الأكراد والأرمن، على رغم مجازر التاريخ الحديث، ومكان تعارف بين العجم والعرب، على رغم الخلافات التاريخية، ونقطة تواصل بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، على رغم إوار القوميات الدينية منذ قيام الكيان الاسرائيلي على أرض فلسطين، وموضع تعايش بين السنيين والدروز والعلويين والشيعيين، على رغم كل الخصومات التي فرّقت بينهم تاريخياً. بيروت هذه ذات الهوية المركبة والناشزة في زمن تجانسات الدولة القومية، كانت تعيش حرية الاختلاف والتواصل، والازدهار، وكانت تتطلع إلى قفزة نوعية

في شتى المجالات، وما لبثت أن تهاوت مع تصاعد المدّ القومي والإسلامي والفلسطيني الذي فجّر لبنان من دون أن يتوصل إلى نزع استقرار دولة اسرائيل، من جهة، والمد المسيحي الأصولي الذي تمحور حول الكتائب وتفرّع إلى قوات تثير الضحك بايديولوجيتها الفرانكوية البالية، وبرغبتها في الحفاظ على امتيازات المسيحيين التي عفى عليها الزمن في إطار الدول القومية الحديثة.

إذا كانت المقاومة الفلسطينية لعبت دور الفتيل المفجر في الصراعات القومية والدينية والثقافية لأنسجة المدينة التليدة، فإن الأوضاع اللبنانية السياسية مضافة إلى تفاقم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي تمثّلت برأسمالية جشعة محسوبة على الخارج واحتكارات وتضخم من جهة، ومن جهة أخرى، طبقة عاملة مستغلة، وتراجع للطبقات الوسطى، وظلم اجتماعي، أخذت بإحراق أطراف عاصمة الدولة اللبنانية. يكتب باسم الجسر ملخصاً: «كل الأوضاع ساهمت في تجميع النزاعات اللبنانية وتضخيمها وشحنها: الصراع على النفوذ بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة، الخلافات العربية، العقائدية والسياسية، الوجود الثوري للمقاومة الفلسطينية، عدم فعالية المؤسسات السياسية، جرائم وأخطاء الأحزاب والسياسيين اللبنانيين، ولا ننسى اسرائيل، تلك كانت الينابيع الستّة التي غذّت وعجلّت في تفاقم الصراع والنزاعات».

ربما لا يزال الوقت مبكراً للكلام النهائي حول محرقة بيروت التي طاولت كل لبنان. ومن الصعب على أي حال في الطور الراهن من إعادة السلام إلى عاصمة الدولة، والمباشرة بإعادة إعمارها تقويم

التغيرات التي نجمت وستنجم عن هذه المحرقة.

ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن الدعاوى الفلسطينية التقدمية، والدعاوى لعروبة لا تشوبها شائبة في الستينات والسبعينات من هذا القرن، كانت هي العملة السائدة للمدينة التي تحوّلت بفعل الضربات الاسرائيلية والهيجان الشعبي إلى مدينة الدمع والدم. في مؤتمر إسلامي عقد في 14 تشرين الثاني (نوفمبر) سنة 1976 في دار الفتوى تم تبنّي التوصيات التالية: «إن سبب الحرب هي مؤامرة اسرائيلية هدفها نسف التعايش الإسلامي ـ المسيحي، وتحويل المقاومة الفلسطينية عن أهدافها واستنفاد الطاقة العربية بعد حرب 1973 وبروز أهمية البترول العالمية. ونحن المسلمين نرفض معالجة المشكلة المطروحة من زاوية طائفية، بل إن المعتقد الإسلامي يفرض على المسلمين الحوار والأخوة مع المسيحيين. ولكننا نرفض، أيضاً احتكار السلطة باسم المسيحية أو الإسلام. إن العروبة بالنسبة إلينا هي إنسانية وحضارة وليست عنصرية أو طائفية أو دينية». وفي كتيّب صدر عن معهد الكسليك عام 1976 عنوانه «ميثاق الحرب المقدسة» يحاول المؤلف أن يثبت أن حرب لبنان هي حرب مقدّسة أعلنها المسلمون باسم الإسلام ضد المسيحيين الذين يقاومون باسم الحضارة المسيحية، ويقول إن المسلمين يريدون «أسلمة لبنان، أما المسيحيون فيريدون تحرير لبنان من الانتداب العربي الإسلامي». وفي تصريح للشيخ بشير الجميل عام 1977 يشير إلى «أن الحرب لم تنته بعد ولن تنتهي إلا بعد أن يحقق المقاتلون أهدافهم». ثم يضيف: «إن لبنان الجديد يجب أن يكون كياناً جغرافياً يجمع في وفاق الكيانات

البشرية الموجودة فيه».

تحت غطاء الخطب حول افتداء الأمة العربية، والنضال المعادي للامبريالية، وتحرير فلسطين، كان التحالف الفلسطيني التقدمي، ومن ثم الحركات الاسلامية الأصولية تبثّ جميع طبعات الايديولوجيات القومية والاشتراكية الأووربية والعالمثالثية. بالمقابل تحت غطاء الخطب والمقالات حول خصوصية وفرادة لبنان عبر التاريخ، خصوصية سكانه، خصوصية سلطة الجبل إزاء الباب العالي، خصوصية الموارنة وبقية الطوائف، خصوصية التعدد الحضاري المسيحي والإسلامي كان المعسكر الكتائبي ينشر الحلم الخلاصي الثوري بإقامة قومية دينية، وموطن قومي مسيحي لجميع الأقليات المسيحية في المشرق العربي.

تحت كل هذه الأغطية سيضاف إلى مشهد الحرب في المدينة، حرب البارود، وحرب الكلام خلط ثقافي ثنائي القسمة، مانوي التصوّر عند الماركسيين اللبنانيين يقسم المجتمع اللبناني إلى بورجوازية كمبرادورية وجماهير كادحة، وسيتراكب مع هذا التصور المانوي تصوّر مؤامراتي يرى في الأقليات الدينية أو الاثنية طابوراً خامساً يعمل في خدمة الأمبريالية، وتصوّر آخر «طبقوي» يجعل منها طوائف ـ طبقات.

الصورة العامة لثقافة بيروت إذا شئنا تحوّلت بفعل احتراق بيروت إلى صورة تزكّي أطر التضامن الأهلي الديني على حساب الأطر الواسعة وهي الأقرب إلى دائرة السياسة بمعنى الدولة ـ الوطن. وبذلك انتعشت العائلة، تليها القرية أو المدينة بجماعة أهلها

الأصليين، كما انتعشت الأطر التقليدية والولاءات الأولية داخل الحزب والنقابة. لذا يصح القول إن ثقافة بيروت أثناء الحرب، رجّحت العودة إلى الهويات التقليدية (العائلة والطائفة وما اليهما) وركزتها بشكل خاص في استهلاك الثقافات الدينية، فالموارنة يتحولون إلى مَرَدة القرن السابع، والشيعة يستذكرون الإمام وكأنه صُرع البارحة، ولا انتقام له إلا بالجمهورية الإسلامية الإيرانية، والسنة يلتحقون بإخوانهم المسلمين بحثاً عن ملك افتقدوه.

أما الفرد والدولة والعلم، وهي عناوين الحداثة، فقد غيبّت في مجاهل العصبيات الأولية وتهاوت أمام كنوز الجماعات، ومتاحفها ورساميلها الرمزية. ومما يزيد هذه الصورة تعاسة في ثقافة بيروت، أيام الحرب، الانحطاط العام للحياة الثقافية وتدني المستوى المدرسي والجامعي. إذ لم يكن أمام المعلمين والكتاب والفنانين وهم المحرومون لألف سبب وسبب، سوى خيارين: إما الهجرة، وإما البؤس والقمع السياسي من جهة أولى، وإما الارتزاق من الجهة الثانية خدمة للأصولية الدينية، أو خدمة للحزب الواحد أو الميليشيا الواحدة.

ولهذا بدت بيروت خلال العشرين سنة الماضية عالماً مفككاً لا يحافظ على وجوده إلا الاستبداد السياسي المتزايد عنفاً، والاستبداد الطائفي المتزايد شراسة، عالماً تتصادم فيه الحركات والرؤى السياسية وهي تعبّر إلى حدّ بعيد عن تصادم الحساسيات في المجتمع الماقبل الصناعي، وفي التيارات الدولية والاقليمية للإيديولوجيات. كما تعبّر عن التدفق المقلق للثروة النفطية التي أعادت ربط بيروت وغيرها من العواصم العربية بمجتمع الغرب الصناعي، بعلاقة تبعية وانفتاح

اقتصادي ناهيك عن تصادم الصبوات الكبرى لمجتمعها المتعدد، في الوحدة العربية، والثورة المبشرة بالخلاص من الفقر والاستقلال والقمع، وتحرير فلسطين، والاندماج في عالم الازدهار والقوة والاستقرار كما هو متجسد في الغرب. جميع هذه الصبوات تحطّمت في بيروت وتبدّدت الواحدة تلو الأخرى بفعل محرقتها الرهيبة، بعد أن كانت هي الصبوات التي راودت جميع المثقفين العرب. منذ القرن السابق، ورفدت جميع تيارات الثقافة العربية المعاصرة.

ما يشفع لبيروت أنها ما زالت حرّة. والحرية شعار لجميع الطوائف والأحزاب، وأهل الدولة. ويحكى أن المدن التي تولد على شواطىء البحر لا تموت. ويبقى ادعاء، على ما يقول أحدهم، وهو أن بيروت عاصمة عربية ولكنها بلا عرب، وأنها عاصمة غربية ولكنها بلا أجانب.

ج ـ الأوطان البلدية

عندما اختلطت الجماعات القبلية والمذهبية والعرقية والمهنية والمحلية، بمن فيها من مقدمي الجبل واعيان بيروت في العشرينات من هذا القرن، تحت لواء عاصمة لبنان الكبير، كان الاختلاط في ذهنها وقولها وسلوكها هو اختلاط بين نهايات «الأوطان البلدية» وما تحمله من ثقافات وبدايات «الأوطان السياسية» وقوامها الدولة بسُننها وشرائعها وقوانينها ومؤسساتها.

وعندما اختلطت هذه الجماعات على حدود بيروت وفي داخلها،

بمختلف نزعاتها السلفية والتوفيقية والتغييرية، كانت رياح التحديث التي هبّت بفعل عملية الاختراق التي قامت بها الدول الأوروبية تضرب أوساط هذه الجماعات فتنقلها أو تنقل بعضها من الأنماط الحياتية السائدة في المجتمعات الإقطاعية إلى الأنماط الحياتية الدارجة في المجتمعات المدينية، بمعنى تقسيم العمل، والارتباط بالأسواق الصناعية الأوروبية، بالتصدير والاستيراد وتوفر السيولة النقدية، وارتفاع مستوى الاستهلاك للإنتاج البضاعي المصنع المستورد، والتحديث الثقافي العلمي المتمثل برفع شأن التعلم وشيوع حركة التأليف والترجمات وتأسيس المدارس والمعاهد وتحسين دور الفئة المتعلمة والمثقفة في إدارة الشأن العام، وبروز دور أوسع للعلوم الحديثة القائمة على التجربة والاختبار.

عبّر هذا الاختلاط على صعيد الثقافة بوجه عام والثقافة السياسية بوجه خاص في بيروت عاصمة لبنان الكبير، والدستور، والميثاق، عن الصراع بين منطقين: منطق الدولة القائم على مبدأ المساواة في الوطنية، والتمثيل الديموقراطي ـ الشعبي، والتعبير الحر. والمستقبل وجهته ومشروعه، ومنطق القربى والجوار. والماضي وجهته ومشروعه، كما عبر هذا الاختلاط عن الصراع بين خطابين: خطاب الوحدة في الزمان والمكان أي الفرادة في الاستمرار، والتجانس الثقافي الاجتماعي اللذين يطبعان الفرد بطابع عقدي واثني، ويجعلان منه فرداً طائفياً عند الولادة، علاقته بجماعته قائمة على الإنتماء البيولوجي. وخطاب التنوع في الزمان والمكان أي الإئتلاف في الاستمرار والتعدد الثقافي الاجتماعي اللذين يطبعان الفرد بطابع

إنساني، يجعلان منه فرداً سياسياً في الولادة والنشأة، علاقته بجماعته قائمة على الخيار العاقل الديموقراطي.

يكتب وضاح شرارة في هذا السياق «لم تكن ثقافتنا، أو ثقافاتنا المتصلة بحبل ثقافة ضمنية، لم تكن على الدوام أسيرة هيكلها الثابت ومسبقاتها الجامدة. فحين استقر في يقين أمين الريحاني أن العروبة هي أفق لبنان عمد إلى كتابة سجل طويل بالاختلافات التي لا يطويها هذا الأفق وإن كانت تندرج فيه. وحين تنبه عمر فاخوري على توارد الصور والعبارات وتواترها في ثقافات مختلفة، وأزمنة متباعدة، انصرف إلى المسألة عن علّة التكرار في المختلف المنفصل، وقطبا المختلف والمتكرر هما ما تأرجح بينهما منذ القدم سيما الرؤوس المفكرة والمدبرة في ربوعنا وأرضنا. فكان المطبوع والمصنوع تارة، والنقل والعقل تارة ثانية، والتصوير وما لا يقبل التصوير تارة ثالثة، والمجاز والحقيقة تارة رابعة، فهل من قبيل الصدفة أن تنحل العلاقة الاجتماعية، والسياسية في عنف خالص حين نجهد لدمج قطب في آخر».

تعتبر الثقافة، بوجه عام نتيجة مباشرة للنظام العام والبنى الاجتماعية السائدة فتستخدم كأدوات تنظم العلاقة فتسوّغ الواقع أو تحرّض على تغييره.

وثقافة بيروت التي لا يمكن فهمها في معزل عن قاعدتها المادية، وخارج الإطار الحضاري الذي نشأت فيه، والبنية الاقتصادية التي ترعرعت في كنفها، ولا يمكن ضبطها في معزل عن لقاء الشرق والغرب، والطفرة النفطية، والاستعمار والصهيونية، تعددت فيها ثقافة

الطبقة أو الطبقات والعائلة أو العائلات الحاكمة، وثقافة الجماعات الدينية والقبلية والعرفية، وثقافة الريف والمدينة، والمحلة والمنطقة، تعددت فيها هذه الثقافات وتمحورت حول قوى متناقضة منها السلفي، ومنها المستقبلي منها القديم ومنها الحديث، منها المقلّد ومنها المبدع. إلا أن هذه الثقافات في صراعاتها المتناقضة والمتعددة تنطلق من مرجعيتين: المرجعية العقلية المتمثلة في الغيبية القائمة على الدين، والاجتماعية القائمة على العشائرية أي على البنى السلطوية الاستتباعية والمرجعية العقلية المتمثلة في العقلانية القائمة على تراث الفكر الليبرالي والإشتراكي بعلمويته وتاريخيته وتفتحه، وعدالته ومساواته.

وشكلت القصة والرواية في بيروت أيضاً مجالين مهمين لطرح التوجه النقدي الاجتماعي الثقافي للأدب المتمثل في شخصيات قلقة، خارجة على سوّية التقليد عند سهيل ادريس وليلى بعلبكي وتوفيق يوسف عواد. تعلن بطلة رواية «أنا أحيا» لليلى بعلبكي «أنا أصارع عنيدة لاستكمال قدرتي على مواجهة العالم كله». وفي علاقتها بالناس حولها تقول البطلة: «عبثاً أنقب في نفسي عن صلة بهؤلاء الأشخاص. فأنا اعتدت وجودهم حولي، احتك بهم ولا أحسّهم، انظر إليهم ولا أراهم».

وجاء نقد الدين، المتحفظ منه والجذري تماشياً مع التوجه الحداثي في السياسة والفكر والثقافة. مليئاً بالوعود التي تجلت في الحركات والتجمعات والكتابات، وكان المطران غريغوار حداد في مجلته «آفاق». فانتقد الكنيسة، واقترح الغاء الزواج الديني، ووجد أن

ما هو خالد في المسيحية لا يتجاوز الإيمان ورحّب بالدروس المستقاة من العلمانية في الفصل بين النسبي والمطلق، وبين جوهر المسيحية وتجسداتها التاريخية، من مستلزمات المسيحية في تفكير يقارب الأشكال الراديكالية من الإصلاحية الإسلامية. كما كان صادق جلال العظم جريئاً في نقد الدين، فطرح في كتابه «نقد الفكر الديني» قضية الدين والعلم وبيّن التعارض بينهما دون تداخل على الصعد المنهجية والمعرفية معاً. وكان ناصيف نصار الذي عالج في كتابه: «نحو مجتمع جديد ـ مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي». وكتب يقول: «إن النقد السوسيولوجي للمجتمع الطائفي هو الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى تخطي الطائفية السياسية الاجتماعية بصورة شاملة. فالنقد من الزاوية الدستورية الشرعية يكشف عن التناقضات بين القوانين والدستور أو بين القوانين وتطور الواقع الاجتماعي وينتهي عادة إلى المطالبة بالعلمانية لصيانة حقوق المواطن الأساسية، من عدالة وحرية ومساواة.

كانت بيروت منهمكة في تمثُّل أمواج الحداثة في الحياة الإبداعية العربية من خلال دعواتها إلى الاصلاح والحرية والإبداع والفردية والتفرد. كانت مأخوذة بحلم الحداثة بدولة لا طائفية ومجتمع عقلاني، وفرد حر. لكن النزاعات الطائفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي كانت تصطرع في أحشائها وعلى الأطراف القريبة والبعيدة حولت ثقافتها الآيلة إلى صهر المؤتلف والمختلف إلى ثقافات توقد الحقد بين الوافد والأصيل، بين الطارىء والتليد، بين المذهبي والديني، بين العربي واللبناني، بين الحاكم والمحكوم

حولت كل ذلك إلى طاحونة الدمع والدم. فكان القهر الاجتماعي، والارهاب الإيديولوجي، والتقسيم المناطقي. كان كل ذلك ينهب بيروت ويحرمها، كان كل ذلك يقتل بيروت ويحييها.

إن انفجار بيروت في منتصف السبعينات ولّد من جديد ثقافة «الأوطان البلدية» وهي ثقافة ما دون «الأوطان السياسية». فكتب أمين ناجي عن التعددية الحضارية، وكتب وجيه كوثراني عن الطوائف الدينية، وكتب مسعود ضاهر عن الطائفة ـ الطبقة، وتصدى لهم أحمد بيضون في تفنيد أغلاط المؤرخين في كتابه «ما علمتم وذقتم» أغلاط تعود إلى مفهوم «الزمن الدوّار»، والتخلف والتمترس وراء منطق الهوية «كون منطق الهوية يجعل من الحاضر الاجتماعي وحتى من مستقبل المجتمع غرضاً، لا للإدراك الراهن أو المسبّق بل للذاكرة، فعوض أن يقام مشروع المستقبل على تحليل الحاضر، تفرش الإيديولوجية الاجتماعية المنبثقة من منطق الهوية وعي الجماعة بذكريات خرافية. هي إذن ايديولوجيا لا تفكر على صعيدها ولا تبدع، بل تكنز وتزين». ويعاضد عصام خليفة في التصدي فينقد أغلاط المؤرخين المؤدلجين والطائفيين في كتابه «في معترك القضية اللبنانية» مركّزاً بنوع خاص على أصحاب مقولة «التعددية الحضارية»، منتهياً إلى القول: «ألا يلاحظ هؤلاء المنظرون كيف أنه، على أرض الواقع الاجتماعي، يحدث صراع ـ باطني ومعلن ـ بين مسلمين سلفيين ومسلمين محدثين (وهذا الصراع أيضاً يحدث بين مسيحيين سلفيين ومسيحيين محدثين) على رغم أن الصراع الطائفي يسعى إلى تحويل تلك الصراعات إلى تناقضات ثانوية، ثم أليس من حقنا أن

نرتجي، عبر الصراع ضد الفكر الطائفي والنظام الطائفي والمجتمع الطائفي، قيام تجربة علمانية رائدة في لبنان تنطلق في اتجاه الداخل العربي لتنقل منطقتنا إلى طريق العقلانية والحداثة».

من الجهة الأخرى من الصراع بين ثقافة «الأوطان البلدية» التي كان يروج لها جيل من رجال الدين والسياسة المتأسلمين أو المتمورنين، أو المتمغربين الذين كانوا يأسلمون القومية العربية ويربطون القومية اللبنانية بفينقيا والغرب، ويعتبرون طريق فلسطين تمر بلبنان، وطريق لبنان تمر بجونية وكسروان، ويعتبرون لبنان سويسرا الشرق. كان أهل الميثاق من الداعين «إلى الأوطان السياسية» يتصدون لهذا الجيل ويصهرون ما في مقولاته من ائتلاف واختلاف في مصهر المدينة الكبير بالدعوة الى نشر روح التضامن والإنسجام بين اللبنانيين في ظل حياة لبنانية مشتركة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة، وضمن كيان جغرافي واحد منفتح على الأقطار العربية، ومرتبط معها بوحدة المصير، وفي ظل سلطة مركزية واحدة رسالتها الحرية والديموقراطية والمساواة والتنوع الثقافي.

يتشكل أهل الميثاق من فريق جديد من السياسيين الذين انخرطوا في الأحزاب السياسية والجمعيات والروابط المختلطة، وهم في معظمهم من الصحافيين وأساتذة الجامعات، وأصحاب المهن الحرة. هذا الفريق يحاول خلق شعور جديد بالهوية الوطنية والعربية وتقديم معادلات جديدة في التفكير والقول والسلوك، تقف في وجه جميع العصبيات القبلية الطائفية والسياسية.

كتب أحد الميثاقيين الجدد في هذا السياق وهو منح الصلح «إن

الحنين الذي تشعر به كثرة ساحقة من اللبنانيين ينطوي على شهادة إيجابية للثقافة اللبنانية، فهذه الثقافة كانت في صميم عملية ربط المواطنين بقيم وأنماط سلوك وطريقة حياة لا يزال اللبناني متعلقاً بها حتى الآن، على رغم ابتعاده الزمني عن ممارستها بشكل كامل. بل إن شعور المواطن من كل طائفة وبيئة باستمرار الرابطة بينه وبين الوطن وسائر المواطنين، بعد تعطيل الدولة ورموزها، ومؤسساتها وقوانينها كان جسد لبنان وروحه عندما اثخن هذا الجسد واعتلت هذه الروح. وهو شعور ساهمت الثقافة في صنعه أكثر من أي عامل آخر».

المدن البحرية، على ما يقول المؤرخ الفرنسي، فرنان بروديل هي شخصيات المتوسط الأكثر تعقيداً لامتلاكها خصائص متعارضة. فهي أخوية ليبرالية من وجه أول، واستبدادية شرسة من وجه ثان، فضلاً عن أنها مسالمة ومحاربة في آن معاً. وفيما هي تعبر التواريخ الخاصة والعامة تبقى في مكانها وتنتصر على الزمن. وبيروت هي من هذا النوع الذي بقي مكانه وانتصر على غُزاة الزمن ومماليكه. فلنحذر اذن من الذين يدعون معرفة أصول بيروت وقوانينها، حذرنا نفسه من الذين ينفون كل تغيير واستعارة واقتباس. وفي المتوسط الذي تنتمي إليه بيروت الفينيقية واليونانية والرومانية وبيروت الصليبية الغربية، وبيروت العربية الإسلامية، تنصهر الثقافات وتبتعد عن منبعها لتشكّل سيرة حيّزها الخاص المنغرس بصلابة في حدوده الجغرافية ومداه التاريخي.

الفصل الثالث

سلطة
الأنا ومعرفة الآخر



أ ـ الجغرافيا فردوس العرب وجحيمهم

المتوسط حيّز متحرك لا تقتصر دائرته على حدوده الجغرافية، وإنما تشمل متوسط التاريخ والبشر وامتداداتهما في السياسة والاقتصاد والتاريخ. والمتوسط بما هو حيّز متحرك يتمفصل حول قطبين تاريخيين: القطب الصحراوي في الجنوب والقطب الأوروبي في الشمال.

ولكي نرسم شخصية القطب الصحراوي، يمكن القول مع المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل أن هذا القطب يلامس المتوسط من جهات ثلاث: الصحراء الليبية من الجنوب، والصحراء السورية خلف جبال لبنان، والصحراء الواقعة شمال البحر الأسود. وعلى هذه المساحات الواسعة والشاسعة كانت القوافل تلتقي مع تجارة المشرق وتشتبك بها، ليس عند بوابات أساسية كمصر وسورية فحسب، حيث كانت تعبر تجارة المشرق كلها، بل أيضاً عند تخوم الصحاري البعيدة التي كانت تنقل حياة البدو إلى السواحل.

الصحراء في المتوسط بحر بلا مياه، لا بل هي أكثر اتساعاً من

المتوسط بأضعاف مضاعفة. يابسة هائلة الاتساع وفارغة، والبلاد فيها نهب للفقر والعوز. والصحراء في المتوسط كالبحر الأبيض المتوسط حركة، كما هو الإسلام حركة أيضاً. وكما أن المساجد والمنارات والأسواق من صلب حضارة الإسلام، فإن الصحراء بقوافلها وحراكيتها هي أيضاً من صلب حضارته فضلاً عن أنها ركيزة تجانسه البشري.

يكتب بروديل في مؤلفه «المتوسط والعالم المتوسطي»: «إن الإسلام هو شمول ما تبعث عليه الصحراء من تعدد في عوالم الواقع البشري وفي أوجه نشاطه. لقد اعتاش الإسلام، وهو كناية عن طريق طويلة من الأطلسي إلى الهندي، على كبريات القوافل التي كانت تعبر دياره الواسعة، وعلى المناطق الساحلية بحاضراتها المنتشرة على كل من المتوسط والمحيط الهندي والبحر الأحمر». ويضيف بروديل: «ولكن علينا ألا ننسى نقاط الضعف التي كانت تعتري ذلك الجسم الإسلامي الضخم: الحاجة الدائمة إلى البشر، عدم اكتمال الوسائل التقنية، الصراعات الداخلية التي كان الدين حجتها بقدر ما كان سببها، صعوبة السيطرة على الصحراء الباردة التي كانت مصدراً للخطرين التركي والمغولي».

ثمة حقيقة طوبوغرافية تتعدى المقولات الإيديولوجية التي راجت في العالم العربي منذ النهضة حتى اليوم حول طبيعة الوحدة والتجزئة. الدين والدولة القومية والإسلام، ينتزعها بروديل من سديم الأفكار السائدة. حقيقة تشير إلى علاقة الصحراء بالبحر، والقافلة بالحاضرة، حقيقة ترفع إلى مرتبة المحصّلات الأولية أهمية المكان في موضعه

العربي، وجذاره الإقليمي، وموقعه الدولي.

لم يشكل المكان حسب تقديرنا في الدراسات السياسية والاقتصادية العربية قبل شارل عيساوي تلك الهالة المهمة في تبيان مواقع التقدم والتأخر، التخلف والنمو، الوحدة والتجزئة. ففي كتابه «تأملات في التاريخ العربي» يشبه المنطقة العربية «بأرخبيل مكوّن من جزر صغيرة من الأرض المزروعة والمحاطة بمساحات شاسعة من الصحاري، وعادة ما تغرق تلك الجزر في المحيط الصحراوي. ولا تضم المنطقة امتدادات كبيرة متصلة من المناطق (الزراعية) كثيفة السكان إذا ما قورنت بالصين والهند أو أوروبا. وكان من الأسهل على الزراعة أن تتدهور في المناطق التي اعتمدت فيها مشروعات الري المعقدة والهشة، بينما كان من الأصعب عليها أن تعود إلى سابق ازدهارها الأمر الذي أدى إلى تدهور حاد في قدرة المناطق على تصدير منتوجات زراعية باستثناء الشريط النيلي بمصر، وبعض أجزاء وادي الرافدين في بعض العصور، فإن الحياة الزراعية في المنطقة العربية، على ما يقول سمير أمين في كتابه «الأمة العربية ـ القومية والصراع الطبقي»، «ظلت بعيدة عن الإستقرار لضعف بنى الإنتاج الزراعي، ولذلك ظلت أشكال التنظيم الاجتماعي فيه متصفة بصفة الجماعة البدائية».

بغض النظر عن مدى حجم الزراعة أو التجارة في المساهمة بتقدم المنطقة العربية أو تخلفها، فإن حقيقة المكان العربي أدت إلى مفارقة جديرة بالتأمل في واقع التحضر والتوحيد العربي، وهي أن البوادي العربية كانت أكثر اتصالاً وتفاعلاً في ما بينها، بينما بقيت الحواضر

والمدن ومناطق العمران العربي بعامة أقل تواصلاً وتفاعلاً بسبب تلك الفراغات الصحراوية الهائلة الواقعة مواصلاتها تحت رحمة قوى البادية والعوامل الطبيعية القاهرة. وهذا ما أشار إليه منيف الرزاز في «الأعمال الفكرية والسياسية الكاملة» عندما قال: «ليست هناك أي مدينة عربية مهمة في كل هذا الوطن العربي تبعد عن الصحراء مئة كيلومتراً إما شرقاً أو شمالاً أو جنوباً أو غرباً. جميع البلدان العربية المتحضرة بعيدة جداً عن الصحراء.. ونحن نعرف حتى اليوم، وبعد كل هذا التقدم الحضاري، أن بدوياً في الجزيرة العربية هو أقرب إلى بدوي في ليبيا وإلى بدوي في الجزائر منه إلى أهل بغداد أو أهل دمشق أو أهل القاهرة، سواء في لهجته أو في طباعه أو في عاداته. الواقع أن هذه الصحراء طبعت الحضارة والسكان بطابع أساسي خاص جعل الحضارة القائمة في هذا الوطن حضارات متميزة بالعلاقة الجدلية المستمرة بينها وبين الصحراء.. والصراع الدائم في التاريخ بين البداوة والحضارة صبغ هذه الحضارة صبغة مستمرة».

تبدو مناطق الحضر والعمران في المنطقة العربية زراعية كانت أم تجارية، ريفية أم مدينية، والكيانات التي ورثتها أو ما يعرف اليوم بالأقطار العربية، تبدو جزراً متباعدة تفصلها فراغات هائلة من الصحراء أو الأرض البور الموات. فالصحراء هي الفاصل بين مصر وليبيا، وبالتالي بين مصر ومنطقة المغرب العربي بعامة. والصحراء أيضاً هي الفاصل بين ليبيا وتونس، وبين الجزائر والمغرب الأقصى. وفي الشرق نجد الصحراء مرة أخرى هي الفاصل بين مصر وفلسطين، وبالتالي بين مصر والمشرق العربي. وفي المشرق نجد بادية الشام

فاصلة بين سورية والعراق، بينما تفصل صحراء النفود، بين الجزيرة العربية والهلال الخصيب. ويفصل الربع الخالي في قلب الجزيرة العربية ذاتها بين وسطها وجنوبها.

الصحراء إذن بفراغاتها الهائلة، والفاصلة والحاجزة والمعرقلة، كانت عاملاً سلبياً مؤثراً باستمرار في التاريخ العربي على ما يقول محمد جابر الأنصاري في مؤلفه «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية»، بحيث أدت إلى تمزيق أوصال الدولة «الموحدة» في وقت مبكّر من صدر الإسلام بتأثيراتها الطوبوغرافية الطبيعية من ناحية، وبتأثيراتها الاجتماعية القبلية والعشائرية من ناحية أخرى. وبحيث أدت سياسياً في صدر القرن العشرين إلى عدم تواصل الأطراف والكيانات العربية في بوتقة تفاعل حياتي متصل الحلقات، إن لجهة إيجاد السوق العربية المشتركة أو لجهة التمهيد للتوحيد السياسي بأي شكل كان. يكتب محمد جابر الأنصاري في مؤلفه: «إذا دققنا النظر في خريطة التجزئة السياسية العربية على امتداد الوطن العربي كله فسنجد الصحراء هي عامل التجزئة الأول والأكبر، قبل الاستعمار وغيره من عوامل التجزئة. إن الصحراء هي العامل الإنفصالي الأقوى في الحياة العربية، وهي تسيطر على ٩٠ في المئة من مساحة الوطن العربي، ولا يوجد بلد عربي غير صحراوي عدا لبنان».

تمثل المنطقة العربية على ما يقول الجغرافيون انخفاضاً يتخذ شكل سهل منبسط ومفتوح أمام قوى الجوار، وقوى العالم الخارجي من هضبة الأناضول التركية إلى هضبة فارس الإيرانية إلى هضبة الحبشة الأثيوبية. وهكذا فإن الجوار العربي كان وما زال بمثابة مرتفعات لم

يستطع العرب اختراقها، عبر التاريخ (من جبال كردستان في العراق، إلى جبال الأطلس في المغرب، إلى الغابات الاستوائية في السودان) الأمر الذي حدا بإبن خلدون إلى القول إن العرب لم يستطيعوا التغلب إلا على «البسائط» أي الأراضي المنبسطة. يكتب محمد جابر الأنصاري في هذا السياق: «ليس صحيحاً أن الوطن العربي تحده وتحميه حواجز طبيعية منيعة، كما يقال أحياناً في دروس الجغرافيا العربية. إن الحواجز المنيعة هي لصالح الآخرين المحيطين به وليس لصالحه، وامتداد الوطن العربي لا يتحدد بحدوده وإنما بحدود الآخرين وحواجزهم الطبيعية، ومنها انطلقت الموجات الرعوية الكاسحة إلى المنطقة العربية منذ تاريخ الشرق الأدنى القديم إلى الدولة العثمانية لتصوغ تاريخها تحت سلطتها العسكرية ذات الطابع البدوي».

بالإضافة إلى عوائق المكان (الطبيعة الصحراوية للمنطقة العربية) هناك عوائق الزمان التي فعلت فعلها في تاريخ المنطقة وحرمت العرب من انسياب مجرى التراكم والتطور الحضاري والسياسي. فموجات التصحر والجفاف المتعاقبة التي دفنت مدناً وحضارات ودولاً بأكملها تحالفت مع موجات التصحر البشري والمجتمعي المتمثلة في الهجرات والغزوات القادمة من البوادي الآسيوية في أواسط آسيا لترسم مستقبل المنطقة العربية على مدى قرون عدة.

إن سيطرة العسكر الرعوي التركي على السلطة في بغداد دفن من دون رجعة «ليبرالية» المأمون ومهّد لتتار هولاكو ولأعراب العجم الذين لم تشغلهم الصناعات والتجارات على حد قول الجاحظ وإنما «الغزو

والغارة، وطلب الغنائم وتدويخ البلدان». هذا العسكر الرعوي الذي حمل البداوة الآسيوية إلى قلب الحواضر العربية، عمل هو والبداوة العربية القادمة من الصحاري المجاورة على إنتاج السلطة القتالية لا الحضارة المبدعة.

إن جدلية الحضارة (الحواضر العربية) والبادية(البداوة العربية وحليفتها الآسيوية) أعطت للمكان العربي خصوصيته وللإجتماع العربي خصوصيته على الصعد الاقتصادية والسياسية والثقافية. يكتب شارل عيساوي: «كان من المألوف، لما يقرب من ألف عام، أن يكون الحكام في الشرق الأوسط من أصول أجنبية عادة ما تكون تركية». ويضيف: «لقد ظل جهاز الدولة، على الأقل منذ انهيار الامبراطورية الفاطمية، في أيدي العسكر والبيروقراطية مع بعض الإستعانة بالعلماء.. وكانت اهتماماتهم الرئيسية تنصب على النواحي المالية والتموينية، أن يرفعوا الضرائب بالقدر الذي يكفي لصرف مرتباتهم وتغطية نفقاتهم الأخرى مثل الحروب بصرف النظر عن أثر ذلك في الإنتاج.. أو آثار ذلك في المزارعين». وهكذا كان ما تنتجه البنية الحضرية تستهلكه السلطة الرعوية غير المنتجة في ظل ما اصطلح على تسميته بـ «اقتصاد الغزو» على حد تبعير محمد عابد الجابري. وفي ظل هذه العلاقة بين البنية الحضرية المنتجة والسلطة الرعوية الدخيلة والحاكمة لم تستطع القوى الحضارية أن تولّد «عصبيتها» المدينية القادرة على التعبئة والإحتشاد والحرب للدفاع عن النفس، وصيانة الاستقلال السياسي والإقتصادي وإقامة السلطة الأهلية الحضارية. يكتب محمد جابر الأنصاري مختصراً هذا الوضع: «ظل

العمل الاقتصادي الانتاجي من تجاري ومهني وحرفي وزراعي من اختصاص المجتمع الأهلي حيث ترفعت العناصر الرعوية الحاكمة عن أي عمل واحتقرت القائمين به، غير أن سقف هذا العمل الإنتاجي وفائضه صار تحت سيطرة السلطة الرعوية الحاكمة، تأخذ منه بالجباية المرسومة أو بالمصادرات المفروضة ما تشاء».

ترتب على هذا التناقض بين بنية مجتمعية مدينية تحتية محكومة وبنية رعوية سلطوية حاكمة نتائج هيكلية وسمت التركيبة العامة للمجتمع العربي منذ القديم وحتى اليوم. فالمجتمع الحضري العربي بوجهيه المديني والريفي منذ سيطرة العسكر الرعوي التركي على السلطة في بغداد المعتصم لم يعد يملك مصيره السياسي ولم يعد يمارس حكم نفسه. فالسلطة بكل مراتبها غدت من اختصاص الهيئة الرعوية الحاكمة وتنظيمها البشري المغلق من الأرقاء المستوردين. فالدفاع وشؤون الأمن الداخلي والخارجي صارت حكراً على العسكر المستورد، ولم يعد لأهالي المدن أي صلة بحمل السلاح والدفاع عن النفس بل اصبحوا عيالاً على غيرهم كما يقول ابن خلدون.

إن «الإنقلاب الرعوي» الذي تم في عاصمة الدولة ومركز الحضارة العربية مع سيطرة الأتراك القادمين من بوادي أواسط آسيا، لم يترك أثره في الاقتصاد والسياسة وإنما تعداه إلى الحضارة في مختلف جوانبها بحيث تحولت نزعات المجتمع والفكر من تعددية وعقلانية وتسامح وإخاء إلى تعصب مذهبي وديني، وتمسك بنظرة أحادية الجانب إلى مختلف القضايا. وقبل المعتصم الذي مهد لدخول العسكر الرعوي كان المأمون يعيش مناخ الإنفتاح العقلي

هذا، فتبنى مدرسة المعتزلة العقلية وولى العهد من بعده للإمام الرضا للتوحيد بين السنة والشيعة، وتعامل مع المسيحيين واليهود بتسامح غير مسبوق في التاريخ. ثم أسس دار الحكمة لاستيعاب الفلسفة الإغريقية وعلوم الأقدمين، وحلم بالفيلسوف ارسطو في «رؤيا» بالمنام. ولكن المؤسف أن هذه الرؤية العربية الحضارية اجهضت بإبعاد العرب وابتعادهم أمام الضغط الآسيوي الرعوي التركي الذي مهّد له المعتصم، والذي توالى مع الموجات السلجوقية والمملوكية والمغولية والعثمانية. ولاحظ أحمد أمين في تأريخه للحياة العقلية في الإسلام أن انتكاس الحضارة العربية بدأ بُعيد سيطرة هؤلاء «البدو وشبه البدو» حسب تعبيره، على مقدرات الحضارة والدولة، إذ اشتد العداء للمدارس العقلية والمحاولات الفكرية المستقلة، وقوي التعصب والتطرف في ما بين المسلمين، وبينهم وبين أهل الأديان الأخرى.

ونتيجة إمساك القوى الخارجية الرعوية بالسلطة، أُصبح منطق القوة هو المنطق السائد في التعامل السياسي والمجتمعي العام، وتقلص هامش المشروعية السياسية والاقتصادية والحضارية إلى حد كبير. يكتب هيكل معلقاً على هزيمة ١٩٦٧ قائلاً: «تحولت (المنطقة العربية) من طرف في الصراعات إلى مجرد ساحة لها بين متصارعين من خارجها.. وأصبحت الحرب اختصاص الأمراء الأتراك والمماليك.. والمحصلة أنه حتى منتصف القرن العشرين لم يكن العرب قد تعرفوا بعد على فكرة الحرب، وعلى دورها في صهر وصب وصياغة معادن الأمم. كان العالم قد عاش تجربة حربين عالميتين وكان الشرق الأوسط في قلب الحربين معاً، لكن أهله ظلوا

بعيدين عما كان يجري على أرضهم».

الواقع أن ابتعاد العرب عما كان يجري على أرضهم بدأ يتحقق، في ضوء ما قدمنا، مع المعتصم وأخذ يترسخ مع وصول البويهيين إلى الحكم (٩٤٥م). وهو وصول أفقد العرب هويتهم وشعورهم البسيط بوجودهم السياسي المميز. وما أن دخل القرن السابع عشر على حد تعبير برهان غليون في مؤلفه «المِحنة العربية ـ الدولة ضد الأمة» حتى عمّ الانحطاط السياسي والاقتصادي، بعد التراجع العسكري، عالم العرب والإسلام بأجمعه.

وهكذا من قاعدة جغرافية ممانعة (المكان الصحراوي) بدأ العرب حياتهم في التبدون والتمدين، ومن خلفية تاريخية هي نتاج قرون طويلة من الحكم المملوكي المستبد أخذ العرب في التفكير باللا دولة والدولة، ومن محصلة الإثنين (القاعدة والخلفية) خرجت الوحدات والبنى المجتمعية العربية الصغيرة (من العشائرية والطائفية والفلاحية) تبحث عن وجودها الضائع في تأسيس وحدتها ودولتها وفعلها الحضاري.

وإذا كان فعل الجغرافيا المنسي حتى الآن يطول الأشياء كلها، من البسائط التي تحدث عنها ابن خلدون إلى المرتفعات التي نسيها، ومن البنى الذهنية إلى الاقتصاد والحضارة، فإن التاريخ حسب تعبير مارك بلوخ هو «البلاسما التي تسبح فيها الظواهر، وهو مجال عقلها وفهمها». والتاريخ العربي سجن «طويل الأمد» ينشىء أزمنة لامتناهية الحدود بين الممكن والمستحيل.

ب ـ لاهوت الازدراء والتمايز

لا يستطيع المعاين لحالة العلاقات بين الطوائف والمذاهب عبر التاريخ، إلا أن يقرّ أن هذه الحالة ارتبطت بوضع العلاقات بين الأمبراطوريات والملكيات الساعية إلى الهيمنة على المنطقة العربية: منذ الصراع الفارسي البيزنطي، مروراً بالفتح الإسلامي، ووصولاً إلى الصراع العثماني التركي مع الدول الأوروبية للاستيلاء على المنطقة في مطلع هذا القرن. واستعملت الطوائف والمذاهب الدينية على مرّ العصور وقوداً لكسب الانصار، أو زعزعة الاستقرار، كلما اشتدت الخلافات بين الامبراطوريات والملكيات والأمم.

وبلغت النظرة الطائفية إلى وضع المنطقة العربية ذروتها من قبل الأمم الأوروبية عندما شجّعت بريطانيا الحركة الصهيونية الناشئة على المطالبة بأرض فلسطين لكونها أرض الميعاد لاتباع الدين اليهودي أينما وجدوا في العالم. كما بلغت النظرة أوجها في العقدين الأخيرين من هذا القرن بعد انفجار الثورة الإيرانية، وتوسع عمليات المقاومة ضد الأجنبي تحت الشعارات الدينية، في

لبنان والعراق والسودان والجزائر ومصر...

في كتابه المميّز «تعدد الأديان وأنظمة الحكم» عن العلاقات بين الطوائف والمذاهب في المنطقة العربية منذ العصور القديمة حتى اقتحام الدول الغربية للمنطقة، يذهب الباحث اللبناني جورج قرم إلى اعتبار الفروق القائمة بين التيوقراطيات المسيحية واليهودية والإسلامية على صعيد المؤسسات القانونية، فروقاً في الدرجة أكثر منها في الطبيعة. ذلك أن الطابع الحُرمي للقانون كان ينزع في الأديان الثلاثة، إلى توليد نموذج قانوني واحد، ذي صيغ متفاوتة بقدر أو بآخر تبعاً للحقب التاريخية والأوساط الاجتماعية الثقافية، ويهدف في ما يهدف إلى «حماية الجماعة الدينية من كل انحراف مذهبي، وضمان سؤددها في حكم الحاضرة، في مواجهة الجماعات الأخرى، تأميناً لانتصار التنزيل الإلهي».

في الواقع، إذا تركنا التوراة جانباً، ووقفنا عند ما يتضمنه الإنجيل، عدا الدعوة إلى الوحدة والتبشير، لما وجدنا توضيحاً للقواعد التي ينبغي أن تحكم الرسل من بولس إلى بطرس، فلوقا، ويوحنا فكانت مواقفهم من غير المسيحيين (الوثنيين) مواقف توفيقية. يقول بولس الرسول في رسالته إلى أهل كورنتوس: «ماذا لي، أن أدين الذين من خارج؟ (أي الذين ينتمون إلى الجماعة الوثنية) ألستم أنتم تدينون الذين من داخل؟ أما الذين من خارج فالله يدينهم».

هذا الموقف المعتدل سيتبخّر منذ أن تحوّلت المسيحية إلى ديانة رسمية للأمبراطورية الرومانية، ومرسوم تسالونيكي صريح منتهى الصراحة بهذا الخصوص. فوجود جماعات غير مسيحية لا يمكن أن

يكون مقبولاً في الأمبراطورية الرومانية، ومن بعدها في الأمبراطورية البيزنطية، ثم من جاء بعد ذلك من بابوات وملوك، وتشهد على ذلك العلاقات اليهودية ـ المسيحية، وحرب استعادة إسبانيا، والحملات الصليبية، ومآسي الإصلاح البروتستانتي في أوروبا.

على النقيض من الإنجيل الذي لا يوضح القواعد التي ينبغي أن تحكم العلاقات بين المسيحيين وغير المسيحيين، نرى القرآن يوضح ويفسّر القواعد التي ينبغي أن تحكم العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين. فمنذ الآية ٢٥٦ من سورة البقرة ﴿لا إكراه في الدين﴾ إلى الآية ١٧١ من سورة النساء ﴿لا تغلوا في دينكم﴾ إلى الآية ٤٨ من سورة المائدة ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾، توجد قواعد. قواعد تلقّفها رجال الشريعة الإسلامية وراحوا يؤسسون عليها طريقة ضبط العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، آخذين بعين الاعتبار في أغلب الحالات مزاج الخلفاء الشخصي والوضع الاجتماعي الاقتصادي لسواد المسلمين. يكتب المستشرق غوستاف فون غرونباوم في كتابه «الإسلام في العصر الوسيط»: «لا يكون التضاد بين الأحكام المعيارية لرجال القانون والشروط الفعلية للحياة كبيراً صارخاً، شاقاً، كما في مضمار التنظيم السياسي. وهذا التضاد هو العقبة الكأداء التي يصطدم بها كل بحث اجتماعي قانوني أو سياسي عن المجتمع الإسلامي. فالحصول على صورة أمينة لأي مظهر من مظاهر المجتمع الإسلامي يفترض معايرة متواصلة بين الواقع المعاش

وبين المثل الأعلى يعبّر عنه الفقهاء وعلماء الدين».

هذه الصورة التي يدعو إلى تبيانها فون غرونباوم، هي التي تشد اهتمام مجموعة من الباحثين في بداية التسعينات ابتداء بكتاب لورانت وآني شابري «سياسة وأقليات» وكتاب سعد الدين إبراهيم «تأملات في مسألة الأقليات»، وكتاب فيليب فارح ويوسف كرباج «المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي»، وكتاب عوني فرسخ «الأقليات في التاريخ العربي».

إذا كان كتاب سعد الدين إبراهيم يدرس الأقليات المسلمة وغير المسلمة، والعربية وغير العربية إجابة عن السؤال: «لماذا تعثّرت عملية توحيد الوطن العربي في دولة قومية واحدة؟ بل لماذا لم تنجح الجهود حتى في توحيد عدد قليل من أقطاره الواحد والعشرين؟». فإن الباحث الفلسطيني عوني فرسخ يشغله السؤال نفسه انطلاقاً من التحديات الداخلية فهو يكتب: «كان من أبرز مستجدات التحديات الداخلية أن المشكلة الطائفية لم تعد مجرد ظاهرة اجتماعية مضمونها التعصّب وتخلف الوعي الديني، كأحد مظاهر التخلّف الشائع في المجتمع العربي، وإنما تحوّلت لتصبح معضلة وطنية وقومية. وفي أكثر من قطر عربي بات الانتماء إلى الدين والمذهب والطائفة والجماعة الأثنية يتقدّم الانتماءين الوطني والقومي.

يعتبر فرسخ أن خطوط الفصل بين الفاتحين العرب المسلمين والشعوب والقبائل التي دانت لسلطانهم في المنطقة العربية هي الأساس المادي لانشطار عمودي بين «أكثرية» و «أقليات» غير أن القرابة الجنسية واللغوية بين الطرفين، والتفاعلات البشرية والثقافية في

ما بينهما، أوجدت قواسم مشتركة. بحيث أن الجماعات المسيحية واليهودية حملت الكثير من الموروث الحضاري العربي والإسلامي، ولم تعش أي منها عزلة قسرية أو انعزالاً اختيارياً، وبالنتيجة لم يعد علمياً اعتبارها «أقليات» وإنما «جماعات اجتماعية حائزة خصائص ذاتية». وهذه الجماعات يؤرخ لها ولعلاقتها بالمسلمين الباحث الفلسطيني منذ بعثة الرسول العربي، وحتى قيام الدول القطرية العربية في القرن العشرين.

والتاريخ الذي يمارسه فرسخ يفترق عن تاريخ جورج قرم السوسيولوجي والقانوني المقارن وتاريخ سعد الدين ابراهيم السوسيولوجي الوصفي للعلاقات ما بين الطوائف في المجتمعات الإسلامية، يفترق من حيث توجهه التاريخي البحت «في إلقاء بعض الضوء على الخلفية التاريخية لاشكاليات الأقليات في الواقع العربي المعاصر».

يتفق أكثر الباحثين العرب على تحديد مفهوم الأقليات بالقول: أي مجموعة بشرية تختلف عن الأغلبية في واحد أو أكثر من المتغيرات التالية: الدين أو اللغة أو الثقافة أو السلالة التي تضفي على هذه المجموعة أو تلك قسمات اجتماعية اقتصادية حضارية تلوّن سلوكها الاجتماعي أو السياسي. والأقليات العربية المسلمة وغير المسلمة متعددة، يحتل المسيحيون من بينها المكان الأبرز والموقع الأكثر اهتماماً من قبل الدارسين. فمن عكّا إلى حلب ومن الأقصر إلى الاسكندرية، وجدت جماعات مسيحية عُرفت بالاستكانة والتمرّد منذ غابر الزمان على املاءات الكنائس الأم، روما ثم بيزنطية، وعلى

السلطات الإسلامية، وعرفت كيف تحافظ على بقائها، من خلال الحوار الذي تمكّنت في أغلب الأحيان من إقامته مع الدولة الإسلامية، ومن خلال التوفيق بين الولاء القومي والإخلاص لدينها.

على أن الطوائف التي تشكلت من هذه الجماعات اجتازت مفازات التاريخ منعزلة بعضها عن بعض على ضفاف النيل، كما على ضفاف الفرات والعاصي وكان وجودها التاريخي في المنطقة العربية التي سيطر عليها الإسلام منذ القرن السابع الميلادي يحكمه وحي الإسلام القرآني «لا اكراه في الدين» وينصّ عليه الإسلام الفقهي باستعمال عبارة «أهل الذمة». يكتب فرسخ: «ليس في النص القرآني أثر لتعبير «أهل الذمة» ولا لصفة الذميين. وعلى ذلك يعتبر نظام «أهل الذمة» تشريعاً اجتهده الفقهاء لتلبية احتياجات الواقع بعد الفتح. وذلك من خلال الصيغة الوصفية التي أطلقت على الآخرين على لسان رسول الله وفي عهوده». ووفّر اعتبار غير المسلمين «أهل ذمة» الإطار الشرعي لحقهم في المواطنة وكفالة حقوقهم الدينية والاجتماعية، وواجب حمايتهم ورعايتهم. ويجمع الفقهاء على أن نظام «أهل الذمة» يكفل لغير المسلمين حماية النفس والمال والسكن والعمل وحسن السمعة بحيث لا يؤذون ولا يظلمون. مما يعني أن خط الفصل بين المسلم وغير المسلم كان محدوداً، مما يسرّ التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية ووسع من أطرها. يقول رجل القانون اللبناني الراحل ادمون رباط في هذا السياق: «كان فتحاً (الإسلام) في عالم الفكر وابتكاراً عبقرياً. لأنه لأول مرة في التاريخ انطلقت دولة هي دينية في مبادئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا

وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية وتبشيرية، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأنه من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها. وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد فيه بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم، بل حتى على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين، كما كان عليه الأمر في المملكتين العظميين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم».

ظل العمل بنظام الذمة قائماً، وظل النظر إلى المسيحيين قائماً باعتبارهم جماعة اجتماعية مميزة دينياً، ولكن تشترك في النسيج الاجتماعي العربي الذي كان يتشكل حول الجماعة العربية المسلمة متخذاً من اللغة والثقافة العربية، والإسلام والشريعة الإسلامية محاور للتجانس والإندماج. ظل النظام والنظر إذاً قائمين بين مدّ وجزر من حيث التأثير في خاصية الاحتفاظ بالتنوع في إطار الوحدة طيلة القرنين الأول والثاني للهجرة، بفعل تأثير النخب ذات الأصول العربية، والفقهاء المتنوّرين الذين كانوا يلتزمون بالعقل وحرية الاختيار. إلا أن النظام والنظر تغيّرا منذ العصر العباسي الثاني وحتى حكم العثمانيين ببزوغ فجر نظام «الملل» الذي حول الجماعات التي كانت تسعى إلى الاندماج في ظل ثقافة عربية إسلامية إلى جماعات توسع نظامها في الاستقلال الطائفي إلى أقصى مداه. ينقل جورج قرم عن الباحث في الشؤون العثمانية إد إنغلهار: «في الشروط التي كانت قائمة، ما كان هذا النظام أقل نفعاً للسلطة الإسلامية منه للسلطات المحكومة، إذ كان من نتيجته تلافي الصدام بين الأجناس والأديان لردح طويل

من الزمن، ومفهوم في هذه الحال أن يكون المحمديون والمسيحيون قد ارتضوا بعزلة متبادلة ضمنت لبعضهم الحكم الذاتي وسهلت لبعضهم الحكم العام ووفرت للجميع الأمان».

مع الاختراق الأوروبي للمنطقة العربية وما رافقه من ارساليات وتبشير وعسكر أخذت الأقليات العربية المسلمة وغير المسلمة، تبحث عن تمايزاتها، وتفتش عن حدود لملّتها، وثقافة مميزة لابناء شعبها، فتحرّك الأرمن والأكراد والدروز والأشوريون والعلويون والموارنة والبربر والزنج واليهود. تحرّكوا جميعاً لنبش الحفر التي انحفرت بينهم وبين الأكثرية المسلمة أيام التسلّط الذي مارسه بعض الأمراء والولاة والسلاطين. يكتب فرسخ: «كان الاختراق الأوروبي الاستعماري والتبشري، الأكثر كفاءة وجرأة في السعي لإحلال التعدد في واقع التجزئة بديلاً للتنوّع في إطار الوحدة. ومما ساعد القوى المضادة أنها وجدت بين قيادات العصبيات المحلية ونخبها من لم يمتلك الوعي الكافي لإدراك أن المصلحة الذاتية لا تتعارض مطلقاً مع المصلحة العامة لشركاء المسيرة والمصير، والتنبه إلى أنه ما من جماعة اجتماعية إلا وهي محكومة بواقعها القومي والمجتمعي العام».

في المحصلة الأخيرة تكشف العلاقة بين الأكثرية السنية المسلمة والأقليات المسلمة وغير المسلمة، في المنطقة العربية وخارجها، عن نموذجين يؤسسان ويشرعان للعلاقات ما بين الطوائف: نموذج المجتمع التوحيدي مسيحياً كان أم مسلماً، نموذج سعى إلى تأمين الاندماج الاجتماعي السياسي للعناصر الطائفية تحت راية حكم سياسي واحد باسم الأمبراطور أو الخليفة تارة، وباسم الملك أو

الرئيس تارةً أخرى. والنموذج العلماني الذي طوّره الغرب، وفيه تقف الدولة موقفاً محايداً تماماً وغير متميز البتة على الصعيد الديني، ويكون القانون المدني على أساسه واحداً للجميع.

هذان النموذجان اللذان يقوى واحدهما على الآخر تبعاً للظروف السياسية والأحوال الاقتصادية يعبّر عنهما في آراء معاصرة تذهب إلى القول مع جورج قرم: «لا جدال في أن هذا النموذج (العلماني) هو أمثل حلّ يمكن أن يتمناه المرء لمشكلة العلاقة الطوائفية. ففي إطاره يبقى المواطن حراً في أن يأتي سلوكه الخاص مطابقاً لمبادئه الدينية. غير أن النظام القانوني الساري المفعول ينهاه عن كل سلوك اجتماعي قد يجرح مشاعر المواطنين الآخرين». وتذهب إلى الاعتبار مع محمد سعيد العوا «إن مجتمعاتنا الاسلامية الحديثة خلافاً للمجتمعات الإسلامية القديمة لم تتأسس المشروعية فيها على منطق الفتح (...) وإنما تأسست على شرعية مبدأ التحرير من الغزو الأجنبي. هذا التحرير الذي أعطى لكل المشاركين فيه بقطع النظر عن معتقداتهم حقوق المواطنية على قدم المساواة». وتذهب إلى التقرير مع عوني فرسخ أن دعاة التمييز بين المسلمين وغير المسلمين «يغفلون القاعدة الفقهية القائلة بتغيُّر الأحكام بتغيّر الأزمان، وأن نظام «أهل الذمة» الذي اثبت جدواه لقرون، لم يعد يفي بالغرض في واقع عربي وإسلامي بات يفرض الأخذ باجتهادات تتفق مع ما أصبح مُسَلماً به على صعيد عالمي من رفض كل ما من شأنه التمييز بين المواطنين على أساس الدين أو المذهب أو اللغة أو الجنس».

على هذا النحو يترجّح في كتابات أكثر من مفكر من مفكري العالم العربي صدى رفضهم للاهوت «الازدراء والتمايز»، فمتى يتحوّل هذا الصدى إلى فعل؟ ويحلّ التنوّع في إطار الوحدة محل التعدّد في واقع التجزئة؟

ج ـ معرفة الآخر في التوحش والتأنّس

يبدو أن احتكاك الحضارات وتماسها وتبادلها التأثر والتأثير اقتباساً وتنازعاً وتضاداً في مجالات السياسة والفكر والايديولوجيا من المفاصل الأساسية في تاريخ الإنسانية.

والتبادل بين الحضارات لا يتوقف فقط على تبادل السلع والسفراء وآلات الحرب، وإنما يتعدى ذلك إلى مجال الأفكار من عداء وتعاطف أو تحقير وتقدير. فقبل أن تبدأ حضارة الغرب تبادلها مع الشرق وإصدار أحكامها منذ الصليبيين وحتى آخر المستشرقين حول أهله ومعتقداتهم، وشعوبه وعاداتهم الحياتية والفكرية والسياسية، كانت حضارة الشرق الممثلة بالفينيقيين والمصريين ومن بعدهم العرب ـ والأتراك أو المغول ـ المسلمون يحركون تبادلهم التجاري والمعتقدي والسياسي والثقافي باتجاه الغرب، ويصدرون أحكامهم على أهل الغرب ومعتقداتهم وشعوبه وعاداتهم الحياتية والفكرية والسياسية.

في العصور الوسطى، حتى لا نعود إلى العصور القديمة، وبالضبط

في بداية العقد الثاني من القرن السابع الميلادي بدأت بالظهور على مسرح التاريخ في جزيرة العرب ما يسمى ـ تجاوزاً ـ دولة عربية واحدة تدين بالإسلام عقيدة وتشريعاً. ولم يمض ربع قرن على ظهور هذه الدولة حتى كانت جيوش الفتح الإسلامي تطرق أبواب العراق والشام ومصر مهددة بالزوال الجزئي أو الكلي أعظم الدول المعاصرة لها، ومنطلقة إلى ما وراءها من بلدان، فطرقت أبواب أوروبا من الشرق بمحاولتها فتح القسطنطينية، ومن الجنوب بفتحها لصقلية وجنوب ايطاليا، ومن الغرب بفتح الأندلس والتوغل في بلاد الغال (فرنسا اليوم) حتى مدينة بواتييه، بعد فتحها لشمال أفريقيا، وطرقها أبواب أوروبا الشرقية ثم الوسطى زمن السلطان محمد الفاتح وخلفائه الأقوياء.

توسطت دولة الخلافة العربية ـ الإسلامية والمغولية المؤسلمة في العصور الوسطى حضارات أقامت معها علاقات تبادل في السلع والسفراء وآلات الحرب، كما أصدرت أحكاماً حول معتقدات أهلها وعاداتهم الحياتية والفكرية والسياسية. فمن هؤلاء من اعتبر في حكم المتمدّن كالصينيين، ومن اعتبر في حكم الهمجي كالأفارقة، ومن اعتبر بين بين كالصقالبة والأوروبيين.

كانت دولة الخلافة العربية ـ الإسلامية والمغولية المؤسلمة، تتمركز في العراق، وفي مركزية بغداد وسامراء، السوق العظمى للعالم على ما يقول عزيز العظمة في كتابه «العرب والبرابرة». سوق قامت على الدينار الذهبي والدرهم الفضي، والثقافة المدينية التي قامت على اللغة العربية ونتاجها الثقافي والعلمي، والآداب الإدارية، والتنظيمات

المالية، والمؤسسات الخلافية والقضائية. كما قامت على منطقة تجارية عالمية كبرى تعاملت مع ما خرج عن إطارها الثقافي تعاملاً تجارياً وحربياً ومعرفياً تم عن طريق الرحلات التجارية في البرّ والبحر، وما حملت معها هذه الرحلات من مغانم واخبار ومرويّات جغرافية واتنوغرافية تتحدث عن الشعوب الأخرى في عاداتها وتقاليدها وأنماط معيشتها. مرويات شكلت بورودها إلى دار الإسلام تراثاً أدبياً جغرافياً تاريخياً يكشف عن تصورات المسلمين لغيرهم من سكان البلدان الأخرى. يكتب المختار بن الحسن بن بطلان في كتابة «رسالة جامعة لفنون نافعة في شراء الرقيق»: «من أراد الجارية للذة فليتخذها بربرية (من شرق أفريقية)، ومن أرادها خازنة فروميّة، ومن أرادها للولد ففارسية ومن أرادها للرضاع فزنجية، ومن أرادهم للكدّ والخدمة فالزنج والأرمن، ومن أرادهم للحرب والشجاعة فالترك والصقالبة».

يكشف هذا القول الاتنوغرافي تصنيف العرب المسلمين للأقوام غير المسلمة، كما يُمَكّن بوضوح من المقارنة بين هذه النظرة إلى الآخرين ونظرة أوروبا الاستشراقية الى الشعوب التي اعتبرتها بدائية أو متخلفة أو شرقية. وهذا الاستعلاء على الآخرين، كما يقول عزيز العظمة، أمر طبيعي في ظل التفوّق الإسلامي آنذاك سواء كان شكله عسكرياً أم تجارياً أم ثقافياً.

كان التعرّف العلمي للثقافة الغربية الإسلامية على غيرها من الحضارات تعرّفاً عن طريق سفر العرب المسلمين طلباً للربح التجاري، وكان التعرّف أيضاً من خلال معاينة العرب المسلمين لما عداهم من البشر ممن وجدوا لديهم في دار الإسلام، من ذلك أن

الجاحظ يقول عن المسيحي في أيامه: «وإن كان أنظف ثوباً، وأحسن صناعة، فإن باطنه الأم وأقذر وأسمج، لأنه أقلف، ولا يغتسل من الجنابة، ويأكل لحم الخنزير، وامرأته جنب لا تطهر من الحيض ولا من النفاس، ويغشاها من الطمث». ومن ذلك أيضاً قول القزويني عن الفرنجة: «لا ترى أقذر منهم وهم أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبوسها إلى أن تقطع، ويحلقون لحاهم وإنما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة».

لم تكن معرفة الثقافة العربية الإسلامية بالآخرين منزّهة عن الاستعلاء، فقد شكل تاريخ دار الإسلام تاريخاً عالمياً، بعسكره وثقافته وأسواقه التجارية. كما شكل تاريخ أوروبا في العصور الحديثة تاريخاً عالمياً فرض حروبه النابليونية وانتدابه الفرنسي والانكليزي ومستشرقيه المتعددي الجنسيات. كما لم تكن معرفة الثقافة العربية بالآخرين بريئة، كانت في المصاف الأول مزيجاً من التوقع والتصدر العام الذي تفرضه الذات المتقدمة دينياً وعسكرياً وتجارياً على غيرها من الذوات.

وكانت في المصاف الثاني معرفة قائمة بعبارة انتربولوجية على نظام الثقافة في مقابل الهمجية القائمة على نظام الطبيعة. الثقافة القائمة على أحكام الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية من زواج ودفن ووراثة واختتان واغتسال. والطبيعة القائمة على العري وأكل اللحم غير المطهو وأكل لحوم البشر والسكن أينما سمحت الطبيعة به للاحتماء من المطر والحر. فالأفارقة من هذا القبيل يقعون من

البشرية موقع الأطراف والهوامش التي يتهددها على الدوام السقوط في دركات البهيمية، والصينيون يسقطون من المنظار العربي الإسلامي وينقصون باعتبار وحشي هو التقزز، فهم كالبعض من أهل الحضارة الإسلامية لا يختتنون ولا يغتسلون من الجنابة ولا يستنجون بالماء. أما الهنود، فهم وإن زادوا على المسلمين في الاهتمام بل التوسوس بالطهارة وشؤونها، إلا أن مفاهيم الطهارة لديهم على درجة من الغرابة تجعلها في حكم الناقصة، وهم على ذلك مختونون.

إذا كانت دولة الخلافة العربية ـ الإسلامية والمغولية ـ المؤسلمة توسطت في العصور الوسطى حضارات أقامت معها علاقات تبادل في السلع والسفراء، وفي اصدار الأحكام حول معتقدات أهلها، وعاداتهم الحياتية والفكرية والسياسية، فإن دولة الكنيسة وحلفاءها من نبلاء أوروبا الاقطاعيين ودول التوسع الاستعماري أيام الإزدهار الصناعي الأوروبي سيّرت حملاتها وأساطيلها باتجاه الشرق المسلم بحثاً عن الثروة والغنى والمواد الأولية والأسواق الجديدة. فكانت الحملات الصليبية، وكانت حملة نابليون بونابرت إلى مصر، وكان الانتداب الفرنسي والانكليزي على البلدان العربية.

اتخذت الصلات بين الغرب الأوروبي المسيحي والشرق العربي المسلم في العصور الحديثة اشكالاً شتى بحسب الظروف السائدة في كلا الطرفين. فمن الشكل الصدامي الحربي الذي تلبّس أثواباً دينية تارة واقتصادية تارة أخرى تمثل في الحروب الصليبية ثم في حركة الاستعمار وردود الفعل القومية والوطنية عليها ثم في قيام الكيان الصهيوني، إلى الشكل التجاري السياسي القائم على تبادل

السلع والقناصل إلى الشكل الثقافي المتمثل بحركة الترجمة من اليونانية إلى العربية ومن العربية إلى اللاتينية، وبحركة الارساليات التبشيرية، وغيرها من الحركات التي تبدّت في الاستشراق كتابة وتأليفاً دفاعاً وهجوماً.

شكل الاستشراق بمستكشفيه الطليعيين الذين سبقوا الاستعمار ومهدوا له، وبمستشاريه التقنيين الذين ساعدوا التاجر الأوروبي أو السياسي الأوروبي على معرفة الشرق المسلم، محطة تاريخية في تصور الغرب للشرق، كما شكل التجار والبحارة العرب في العصور الوسيطة محطة تاريخية في تصوّر مسلمي دولة الخلافة ـ الإسلامية لغيرهم من الشعوب المحيطة بدار الإسلام. وإذا كان «الاستشراق» بمستكشفيه ومستشاريه يجد أساسه المعرفي في نظام متكامل من الفكر تشكل في القرن التاسع عشر بتأثير من عوامل متنوعة، فإن «الاستغراب» العربي الإسلامي بتجّاره وبحارته يجد أساسه ـ كما أوضحنا ـ في أحكام الشريعة الإسلامية منذ العصور الأولى لقيام الدولة الإسلامية.

إن كل معرفة تتناول المجتمع الإنساني عربياً إسلامياً كان أم غربياً مسيحياً، خلافاً لتلك التي تتناول العالم الطبيعي، هي معرفة تاريخية، لذا فهي تقوم على الأحكام والتفسير. معنى ذلك أن الحقائق عن غير العرب المسلمين في البلدان المجاورة أيام دولة الخلافة العربية الإسلامية هي كالحقائق عن غير الأوروبيين المسيحيين في البلدان المجاورة، تستمد أهميتها مما يسبغه التفسير عليها.

إن الاستشراق كما الاستغراب خطاب أو إنشاء، لكنه لا يعكس

حقائق أو وقائع بل يصوّر تمثلات أو ألواناً من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة في القديم والحديث. إنه خلق جديد للآخر، أو إعادة إنتاج له على صعيد التصوّر والتمثيل على ما يقول أدوار سعيد في كتابه عن الاستشراق.

وانتاج الآخر الشرقي اليوم كما كان انتاج الآخر الغربي في العصور الوسطى تشكل انطلاقاً من نظام معرفي (الأبستمي حسب ميشال فوكو) هو الشريعة الإسلامية عند العرب المسملين، والمركزية الأوروبية ذات الأصول التطوّرية عند الغربيين المسيحيين.

تعود جذور «النزعة الأوروبية المركزية» إلى كتابات داروين البيولوجية وسبنسر الاجتماعية. فقد نقل هذا الأخير التطورية من مستواها البيولوجي إلى المستوى الاجتماعي، وأحلّ في أعلى الهرم الاجتماعي للتطوّر، الجنس الأوروبي واتبعه بالعنصر الأسيوي، ثم جعل في أسفل الدرك العنصر الأفريقي. وجاء هيغل ومن بعده ماركس وأنجلز ليؤكدوا جميعاً أن الحضارة رديف لتراكم رأس المال، يُنصَّب في أعلاه وفي سدرته الثقافة الأوروبية والغربية بعامة، وفي أسفله باقي الحضارات الأخرى التي عليها أن تختار مراحل الواحدة تلو الأخرى عن طريق التدرج التاريخي الحتمي: من المشاعية إلى الرق فالإقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية.

ويكتب في هذا السياق المفكر المغربي سالم يفوت في كتابه «حفريات الاستشراق»: «تبرز من خلال اعتبار التقدم الأوروبي غاية التاريخ أو الكلام عن غائية التطور واعتبارها حاضراً فعلياً أو ممكناً في ضوئه يتم الحكم على الماضي وعلى الثقافات والحضارات الأخرى

وبذلك يتم إضفاء السمة الغربية «الموضوعية» على التطوّر كما يتحوّل الاحتكاك بالغرب إلى مقياس لتاريخية الثقافات الأخرى».

لا شك في أن كل معرفة بالآخر هي معرفة تقييمية تستند إلى منظومة قيم معينة تمارس تأثيرها على الباحث، والاستشراق والاستغراب ليسا بمنأى عن فكرة أوروبا عند الأول، ودار الإسلام عند الثاني. كما يلاحظ أن الحكم على الآخر البربري والهمجي لا يتحرر كلية من نير النظر إليه انطلاقاً من حضارة ـ نموذج هي الحضارة العربية ـ الإسلامية عند المستغربين في العصور الوسطى، والحضارة الأوروبية ـ المسيحية عند المستشرقين في العصور الحديثة.

إذا كانت الحضارة العربية الإسلامية في نظرتها إلى الآخر لم تكن دائماً قطعية في اتهام الآخر بالبربرية والهمجية، فالحضارة الأوروبية المسيحية هي الأخرى لم تكن قطعية، فقد كانت تأخذ أحياناً بتعدد الحضارات ونسبيّتها، وتذهب إلى اعتبار الحضارة العربية الإسلامية أدّت قسطها للعلى. يكتب مكسيم رودنسون في مقالة مترجمة ضمها كتاب «الاستشراق بين دعاته ومعارضيه»: «الموجة السائدة حالياً في أوروبا والتي تشمل قطاعاً واسعاً ومهما من الرأي العام تمثّل التيار المضاد للاستعمار والعرقية المركزية. كما تمثل الاتجاهات المسكونية للمسيحيين (الذين يشعرون بالذنب بسبب الأضرار القديمة التي سبّبوها للمسلمين). ويكتب المستشرق كلود كاهين في الكتاب نفسه: «ليس هناك نوعان من البشر الأول شرقي والثاني غربي. هناك فرق واحد فقط فيما يخص المستشرق هو أنه ينبغي عليه أن يبذل بعض الوقت والجهد لكي يتعلّم احدى اللغات الشرقية أو عدة لغات

لأنه لم يكتسبها عن طريق الولادة».

في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان «الإسلام في الفكر الأوروبي» يحاول اللبناني الأصل ألبرت حوراني أن يتبين كيف أن دراسة الإسلام عندما ظهرت كنظام مستقل في القرن التاسع عشر، أخذت اتجاهها متأثرة بأفكار كانت شائعة في ذلك الوقت: أفكار عن التاريخ الحضاري، وعن طبيعة الديانات وتطوّرها، وعن الطرق التي يجب أن تفهم بموجبها الكتب المقدسة والعلاقات بين اللغات.

وألبرت حوراني في ما بيّنه من أراء الأوروبيين عن الإسلام في كتابه لا يهدف إلى الاتهام بقدر ما يهدف إلى الإنصاف. فقد قام المستشرقون والمفكرون الأوروبيون باستكشاف علمي للحضارة العربية الإسلامية في الماضي، وساهم هذا الاستكشاف في تبيان حجم مساهمة هذه الحضارة في التاريخ العام للبشرية. صحيح أن هذا الاستكشاف كان ساعد أوروبا أحياناً على تغلغلها الاقتصادي والسياسي في الشرق العربي والإسلامي من أجل استعباده واستغلاله، ولكن من العدل والإنصاف أيضاً أن لا نعمّم هذه الحالات والأحداث الخاصة ونشمل بإدانتنا كل البحث الاستشراقي. صحيح أنه وجد بعض المستشرقين كعملاء لهذا الاستعمار وكأدوات له، ولكن عدداً لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميّزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم. يكتب حوراني في هذا السياق: «من الطبيعي أن العلماء البريطانيين والفرنسيين والهولنديين يشعرون ببعض المسؤولية أمام الطريقة التي مارست بها حكوماتهم سلطتها. ولا شك أن بعضهم قد قبل

تلك التقسيمات الواسعة للبشرية، بين الشرق والغرب، بين المسيحية والإسلام، بين دول متقدمة ودول متخلفة، تقسيمات يمكن أن تعتمد لتبرير السيطرة الغربية (...) ولكن لم يقبل جميع المستشرقين بمثل هذه التمييزات أو التضمينات. بعضهم كان مناوئاً بعناد لسياسة بلدانهم الاستعمارية: كان براون في انكلترا مسانداً للثورة الدستورية في إيران، ولويس ماسينيون كان مناصراً لحركة استقلال الجزائر، وبعض آخر، مثل هورغرونيه، استخدم كل ما لديه من نفوذ ليفهم موقف البلدان المستعمَرَة وحساسيّاتها».

إذا كان الاستغراب كحالة ذهنية رافق في القرون الوسطى توسع دولة الخلافة العربية الإسلامية والخلافة المغولية المؤسلمة، على ما يقول المفكر الأميركي مارشال هودجسن في كتابه «مغامرة الاسلام»، فإن الاستشراق كعلم وحالة ذهنية واكب الاستعمار وتجلياته في الدول الأوروبية التوسعية في العصور الحديثة. والاستغراب كالاستشراق يتمثل في التركيز على الذات في الحكم على الآخر من منظور تحكمه فلسفة الهوية النابعة من انتفاخ السلطة وتمددها في كل الاتجاهات. إلا أن هذا الحكم الذي ينطلق من مفاهيم بداهات حول الجغرافيا والتاريخ والهمجيّة والمدنية والتطوّر والتخلّف، وهي مفاهيم تسندها في حالة الاستغراب الهوية العربية الإسلامية المتماهية في دولة الخلافة والخلافة المؤسلمة والمستندة على ما حملته الشريعة الإسلامية من أحكام، تسندها في حالة الاستشراق الهوية الأوروبية المسيحية المستندة على التطورية البيولوجية والاجتماعية. هذه المفاهيم تؤدي في النتيجة الى اعتبار معرفة الآخر والمعرفة بشكل عام

مجرد خادم مطيع للسلطة. وهنا نقع في خطر التشكيك بامكان وجود المعرفة من أساسها لكونها لا يمكن أن توجد من دون السلطة.

هذا التشكيك يقود إلى سؤال عتيق كثيراً ما طرح في مجال علمي الاتنولوجيا والانتربولوجيا. يقول السؤال: هل يمكن لنا، وكيف يمكن لنا، أن نبني معرفة عن الآخر؟ وما هي درجة الموضوعية أو نمط الموضوعية الذي يمكن انتظاره من معرفة كهذه؟

على هذا السؤال يرد البعض عن طريق استخدام المعادلة التقليدية المعروفة: (المعرفة = السلطة). وهكذا فإن عدوى السلطة تصيب شيئاً فشيئاً كل ما تلمسه، وبالتالي فلا يمكن تبرئة لا الاستغراب ولا الاستشراق من هذا التلوث الأساسي للمعرفة. أما إذا عكسنا السؤال وقلنا: ألا يمكن في معرفة الآخر أن تقيم الذات مسافة عن ذاتها؟ أمكننا أن نجيب أن الذات إذا لم تتمكن من إيجاد مسافة في حكمها على الآخرين، قضت على إمكان نشوء العلوم الإنسانية التي لا تنظر إلى العرب المسلمين والغربيين والمسيحيين على أنهم أجناس بشرية مختلفة وإنما جنس واحد قابل للدرس انطلاقاً من وحدة المعرفة حول الإنسان والمجتمع والثقافة.

جغرافيا الآخر في المحصلة الأخيرة، سواء كان تاجراً وبحاراً أم مستكشفاً ومستشاراً، تتغلغل في مجاهل نفوس الناس بقدر ما تحد معرفة الأرض بحدود العصر الذي يعيشون فيه، لذلك كانت جغرافيا الوهم والحقيقة أكثر من مجرد صورة للأرض. إنها سبر لخلجات تلك النفوس ورحلة في أقاليمها المظلمة والمنيرة.



أفكار جديدة لعالم جديد

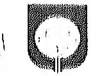
عندما نعرف أن ما يبدو للوهلة الأولى مجموعة من المعطيات الاجتماعية والدينية والثقافية، ما هو إلا حصيلة لرحلة تاريخية طويلة من العمل الثقافي والسياسي والاقتصادي، ومن القرارات والاتفاقات، ومن التصادم بين/ومع السلطات الدينية والسياسية والاقتصادية والفكرية، ومن صراعات من أجل الهيمنة.. نكون قد مهّدنا لمعرفة ذاتية تعترف أنها من نتاج عماها.

بهذه النظرة للأشياء، تنقل الكاتب بين شتى مجالات المعرفة، الأساسي منها والفرعي، تحدوه الرغبة في الكشف عن أفكار وتصورات في هذه المجالات، تحريراً واستعباداً، قبولاً ورفضاً في محاولة للإطلال عما يطرح ويريد عالم اليوم، هذه الإرادة التي حصرها في ثلاث نقاط تم التعبير عنها في سياقات ومراحل متباعدة وهي إرادة المعرفة وإرادة التغيير وإرادة الهيمنة.

تتمثل إرادة المعرفة اليوم، بالدعوة إلى اقتحام كل الميادين، بما في ذلك ميدان المحرمات، من جامع وكنيسة وسوق ومدرسة وفقه ولاهوت.

وتتمثل إرادة التغيير، في رفض المسلمات ورفض التسلط وفي الثورة التقنية والتكنولوجية، وفي طرح التساؤلات الكبرى حول التعليم والثقافة.

وتتمثل إرادة الهيمنة، ليس في الالحاق والسيطرة على السلطة السياسية وعلى الثروات فحسب، بل تمتد هذه الهيمنة إلى التربية والصحة والتعليم، ففي «القرية الكونية» حيث نعيش اليوم يشترط «الكبار» رغبات الصغار ويحددون كل شيء، حتى الهويات الجماعية والفردية، بزوال معلوماتهم وتكنولوجيا الأرض والفضاء.


المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب